

КАВКАЗСКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ СБОРНИК

VIII



АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ОРДЕНА ДРУЖБЫ НАРОДОВ ИНСТИТУТ ЭТНОГРАФИИ
им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

КАВКАЗСКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ СБОРНИК

VIII

Ответственный редактор
В. К. ГАРДАНОВ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»

МОСКВА 1984

ТРУДЫ ИНСТИТУТА ЭТНОГРАФИИ им. Н. Н. МИКЛУХО-МАКЛАЯ

Новая серия, том 112

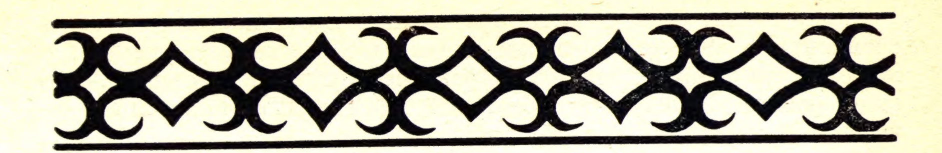
Очередной выпуск сборника освещает малоизученные вопросы традиционной материальной и духовной культуры народов Кавказа (положение «старшей» женщины у азербайджанцев, армян, грузин, абхазов и некоторых народов Северного Кавказа и Дагестана; современная семья у армян Абхазии; культура и быт русского и украинского населения Северного Кавказа, похоронные обычаи и обряды осетин).

Рецензенты

Е. Н. ДАНИЛОВА
С. Б. РОЖДЕСТВЕНСКАЯ

К $\frac{0508000000-316}{042(02)-84}$ —73—84—IV

© Издательство «Наука», 1984 г.



СОВРЕМЕННЫЙ БЫТ АРМЯН АБХАЗИИ

А. Е. Тер-Саркисянц

В основу данной статьи положены полевые материалы, собранные нами в 1980 г. в 11 селениях с преобладающим армянским населением 4 административных районов Абхазской АССР[1]. Армяне Абхазии, как и все причерноморские армяне, относятся к историко-этнографической группе амшенских армян, переселившихся сюда из древней области Амшен. Со второй половины XIX в. амшенские армяне периодически большими и малыми группами переселялись в разные страны мира, в том числе и в Россию[2]. Так, группа амшенских армян в составе 100 семей переселилась из Турции на Черноморское побережье Кавказа еще в 1866 г.[3] Особенно усилилось переселение после русско-турецкой войны 1877—1878 гг. В октябре 1879 г. у Пицундского берега Абхазии высадились 20 семей амшенских армян из Джаника (Самсуна). Получив разрешение наместника Кавказа поселиться на свободных землях по их выбору, армяне обосновались в с. Мцара Гудаутского района, куда через год прибыли еще 117 человек[4]. В Сухумском округе в 1886 г. насчитывалось 1037 амшенских армян, а в 1897 г. число их возросло до 6552 человек[5]. В 1894—1897 гг. только в Абхазию переселилось 20 тыс. армян. В селах Бурдж, Цебельда, Псирцха, Эшера и Мцара они открыли церкви, при которых стали функционировать приходские школы[6]. К началу XX в. в Абхазии насчитывалось 30 тыс. армян[7]. Большая группа амшенцев переселилась в Абхазию после 1915 г. Последние группы армян переселились сюда в 1924 г.

По данным Всесоюзных переписей населения СССР, в Абхазской АССР проживало следующее число армян (см. табл. 1):

Таблица 1 *

Год переписи	Всего армян	В том числе	
		в городах	в селах
1959	64425	12384	52041
1970	74850	22242	52608
1979	73350	23173	50177

* См.: Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 г. Грузинская ССР. М., 1968, с. 140, 148; Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 г., т. IV. М., 1973, с. 260; Вестник статистики, 1980, № 10, с. 68.

Уменьшение численности армянского населения в 1979 г. по сравнению с 1970 г. произошло главным образом за счет миграции жителей предгорных сел в прибрежные города, в основном Адлерского района. В целом по Абхазской АССР в 1979 г. армяне составили 15% населения республики [8].

Одним из основных занятий амшенских армян было табаководство. Навыки по разведению табака они сохранили в сходных климатических и почвенных условиях Абхазии. Уже в 1887 г. в Сухумском округе под табаком на 642 плантациях было занято 454 дес., урожай с которых составлял 20 тыс. пудов; в 1901 г. посев табака возрос до 3478 дес. на 2905 плантациях с урожаем в 1306 тыс. пудов. В конце 1900 г. в Сухуме была открыта первая табачная фабрика, которая давала продукцию на 35 тыс. руб. в год [9]. Табаководство продолжает оставаться основным направлением хозяйства и сегодня. С мая по октябрь колхозники 6 раз снимают урожай табака. Каждая партия табака сушится до 15 дней. Помимо общеколхозных больших сушилен для табака имеются сушильни и около домов колхозников, что удобно для сельских жителей, особенно для женщин, которые большей частью заняты в табаководстве; они могут сочетать работу по дому, присмотр за детьми и наблюдение за сушкой табака, который надо периодически переворачивать. Кроме табаководства, в колхозах развито также чаеводство, кукурузоводство, овощеводство и животноводство. На приусадебных участках сельские жители выращивают мандарины, груши, яблоки, виноград, различные овощи. Мандарины с приусадебного участка семьи сдают (в среднем по 3—4 т в год) государству, получая от этого немалый доход. В последние 10—15 лет многие семьи построили рядом с домами теплицы, в которых выращивают ранние овощи и цветы, в основном на продажу.

Большинство новых сельских домов построено за последние 25—30 лет. Так, у армян с. Атара Армянская их 214 из 295 (72,5%), в с. Лабра — 344 из 417 (82,4%), в с. Пшапи — 66 из 83 (79,6%), в с. Багажяшта — 257 из 372 (69,1%), в с. Лечкоп — 105 из 132 (79,6%). Новые дома в селах просторные, в основном каменные, двухэтажные, с балконами, с четырехскатными крышами, крытыми шифером или жестью. В домах по нескольку комнат — от 4 до 6: большой зал, спальни, столовая, внизу кухня, ванная комната с ванной и душем. Сельские дома газифицированы, многие снабжены водопроводом, с 1960-х годов распространилось паровое отопление. В домах стены побелены, полы покрашены, красивая мебель, много ковров фабричного производства. В обиход семей прочно вошли такие культурно-бытовые предметы, как телевизоры, радиоприемники, холодильники, стиральные машины. Дома в селениях расположены вдоль улиц, на воротах вывески с названием улицы, номером дома и фамилией хозяина. Селения благоустроены; в них имеются школы, больницы, клубы, постоянно действующие или сезонные детские учреждения, магазины, столовые, комбинаты бытового обслуживания.

Среди всех половозрастных групп армян бытует только городская одежда современного покроя. Элементы традиционного костюма не сохранились даже среди лиц пожилого возраста. Отличие одежды женщин старшего поколения составляет лишь постоянное ношение, даже летом, чулок и платьев неярких тонов.

Традиционность сохранила здесь лишь пища. К числу распространенных относятся многие блюда традиционной армянской кухни, например хашлама (отварное мясо), хоровац (шашлык), хаш (суп из говяжьих или бараньих ножек и головы), толма (голубцы из виноградных или капустных листьев). Обрядовыми блюдами являются плов с изюмом, лоби (фасоль), куры, яичница, гата (сладкое печенье из муки, растертой с маслом, с узорчатым верхом). Сохраняется традиция употребления в большом количестве овощей, фруктов, свежей и сушеной зелени, виноградного вина. К числу излюбленных солений относится турша (засоленное на зиму с чесноком, зеленью и перцем зеленое лоби). Молочные продукты в домах, как правило, изготовляются сейчас редко, поскольку скот в личном пользовании имеют лишь отдельные семьи. Масло, сыр, мацун (кислое молоко) покупают в основном в магазинах. Хлеб также покупают сейчас в магазинах, а раньше его выпекали дома из кукурузы на специальном, сделанном из меди или железа круглом вогнутом листе «садж», который подвешивали над очагом. Этот хлеб называли «лазди һац», т. е. кукурузный хлеб. Сейчас иногда, в основном по праздникам, на садже выпекают тонкий пшеничный хлеб «ёкка». От окружающего грузинского и абхазского населения армяне переняли такие блюда, как мамалыгу (они ее называют «паста», искаженное от абхазского «абыста»), сациви (курятина в ореховом соусе) и кучмаз (мелко нарезанные жареные в большом количестве лука, перца и пряностей потроха), от русских и украинцев — щи, борщ, котлеты, каши. К праздничному столу готовят также всевозможные салаты, торты, непременно подают маслины, лимоны, сыр.

Современный быт армян Абхазии мы изучали главным образом в семьях. Помимо бесед с сельскими жителями разных половозрастных и социальных групп, а также личных наблюдений, нами был обработан статистический материал похозяйственных книг сельских Советов 10 сел по 1805 семьям [10], который позволил выявить распределение сельских семей по социальной принадлежности и структурному составу. Анализ этих материалов показал (см. табл. 2), что наибольший процент семей колхозников зафиксирован в селах Атара Армянская и Лабра Очамчирского р-на (73,8 и 84,7%), находящихся в отдалении от побережья, и в небольших селах зоны г. Гагры — Мехадыр, Клдиани, Вашливани и Зегани (от 61,3 до 81,2%). Наименьший процент семей колхозников отмечен в прибрежных селах Лечкоп (31,8%) и особенно Алахадзы (25,5%), которое расположено в 10 км от г. Гагры и в 11 км от курорта Пицунда, где работают многие жители этого села, в основном в качестве обслуживающего персонала санаториев и домов отдыха. Резуль-

Таблица 2 *

Распределение семей по социальной принадлежности

Села	Всего семей	В том числе, % колхозников	рабочих	служащих	интеллигенции	социально смешанные	пенсионеров
Атара Армянская	295	73,8	—	4,1	1,4	13,6	7,1
Лабра	417	84.7	0,5	0,5	1,4	9,8	3,1
Пшапи	83	41,0	2,4	2,4	3,6	38,5	12,1
Багажяшта	372	51,4	1,9	4,3	4,8	30,3	7,3
Алахадзы	337	25,5	16,6	10,1	2,7	27,6	17,5
Мехадыр	31	61,3	—	3,2	6,5	19,3	9,7
Клдиани	69	81,2	—	—	1,4	14,5	2,9
Вашливани	47	80,9	—	—	—	19,1	—
Зегани	22	77,3	9,1	—	—	—	13,6
Лечкоп	132	31,8	21,2	6,8	1,5	28,0	10,6
Итого:	1805	58,4	5,4	4,2	2,5	21,1	8,4

* Эта и последующие таблицы составлены по данным похозяйственных книг сельских Советов (Архив ИЭ. Материалы Армянской группы 1980 г.).

татом этого является тот факт, что более половины семей с. Алахадзы — семьи рабочих (16,6%), служащих (10,1%) и социально смешанные (27,6%), одни члены семьи которых заняты в колхозе, а другие — в государственных предприятиях и учреждениях. Большой удельный вес социально смешанных семей отмечен также и в селах Лечкоп (28,0%), Багажяшта (30,3%) и особенно Пшапи (38,5%), также близко расположенных от районных прибрежных городов. Для всех этих сел характерна так называемая маятниковая миграция, т. е. многие сельские жители ежедневно утром едут на работу в ближайший к селу город или курортный центр и к вечеру возвращаются в село.

Таблица 3 характеризует распределение сельских семей разных социальных категорий по их численному составу. Во всех селах, за исключением с. Мехадыр (где большинство малочисленных семей — в 2—3 человека), среди семей колхозников преобладают семьи численностью в 4—5 человек. Такие семьи составили около половины всех колхозных семей в селах Атара Армянская, Лабра и Алахадзы и свыше половины — в селах Пшапи, Багажяшта и Лечкоп. Такой численный состав имеют большинство семей промышленных рабочих и служащих. Наибольший численный состав среди социально смешанных семей: в селах Клдиани, Пшапи и Мехадыр — 6—7 человек (40,0 и по 50,0%), в остальных селах — 4—5 человек (от 33,3 до 66,7%). Среди пенсионеров повсюду распространены одиночки и немногочисленные семьи из 2—3 человек: первых больше в селах Атара Армянская и Лабра, вторых — в селах Пшапи, Багажяшта, Мехадыр и Лечкоп. В селах Алахадзы и Клдиани этих семей поровну (по 50,0%).

Таблица 3

Распределение семей по численности и социальной принадлежности, %

Села	Число человек в семье	Семьи						
		Колхозников	Рабочих	Служащих	Интеллигенции	Социально смешанные	Пенсионеров	Итого в целом по селу
Атара Армянская	Одиночки	1,8	—	—	25,0	—	66,7	6,4
	2—3	22,9	—	41,7	50,0	12,5	33,3	23,4
	4—5	47,3	—	50,0	25,0	50,0	—	44,1
	6—7	22,5	—	8,3	—	32,5	—	21,4
	8 и более	5,5	—	—	—	5,0	—	4,7
Лабра	Одиночки	4,8	50,0	—	—	—	53,8	6,0
	2—3	26,9	—	50,0	66,7	21,9	46,2	27,6
	4—5	46,5	50,0	50,0	33,7	43,9	—	44,6
	6—7	20,1	—	—	—	29,3	—	19,9
	8 и более	1,7	—	—	—	4,9	—	1,9
Пшапи	Одиночки	—	—	—	—	—	40,0	4,8
	2—3	17,6	50,0	50,0	33,3	9,4	60,0	21,7
	4—5	64,7	—	50,0	—	31,2	—	39,8
	6—7	14,7	50,0	—	66,7	50,0	—	28,9
	8 и более	2,9	—	—	—	9,4	—	4,8
Багажяшта	Одиночки	1,0	—	—	11,1	—	48,1	4,6
	2—3	24,1	57,1	18,7	11,1	15,9	51,9	23,4
	4—5	50,8	28,6	43,8	72,2	62,0	—	50,8
	6—7	22,0	14,3	37,5	5,6	16,8	—	18,5
	8 и более	2,1	—	—	—	5,3	—	2,7
Алахадзы	Одиночки	7,0	7,2	8,8	22,2	—	49,1	13,1
	2—3	26,7	32,1	38,3	11,1	23,6	49,1	31,4
	4—5	47,7	48,2	44,1	55,6	48,4	1,8	39,8
	6—7	17,4	8,9	8,8	11,1	22,6	—	13,3
	8 и более	1,2	3,6	—	—	5,4	—	2,4
Мехадыр	Одиночки	26,3	—	—	—	—	33,3	19,4
	2—3	52,6	—	—	50,0	—	66,7	41,9
	4—5	5,3	—	100,0	50,0	16,7	—	12,9
	6—7	15,8	—	—	—	50,0	—	19,4
	8 и более	—	—	—	—	33,3	—	6,4
Клдиани	Одиночки	8,9	—	—	—	—	50,0	8,7
	2—3	28,6	—	—	100,0	20,0	50,0	29,0
	4—5	39,3	—	—	—	20,0	—	34,8
	6—7	23,2	—	—	—	40,0	—	24,6
	8 и более	—	—	—	—	20,0	—	2,9
Вашливани	Одиночки	18,4	—	—	—	—	—	14,9
	2—3	26,3	—	—	—	44,4	—	29,8
	4—5	28,9	—	—	—	33,3	—	29,8
	6—7	21, 1	—	—	—	22,2	—	21,3
	8 и более	5,3	—	—	—	—	—	4,2
Зегани	Одиночки	11,8	—	—	—	—	—	18,2
	2—3	35,3	—	—	—	66,7	—	31,8
	4—5	35,3	100,0	—	—	33,3	—	36,4
	6—7	11,8	—	—	—	—	—	9,1
	8 и более	5,8	—	—	—	—	—	4,5

Таблица 3 (*окончание*)

Села	Число человек в семье	Семьи: Колхозников	Рабочих	Служащих	Интеллигенции	Социально-смешанные	Пенсионеров	Итого в целом по селу
Лечкоп	Одиночки	4,7	—	11,1	—	—	35,7	6,1
	2—3	23,8	28,6	—	—	18,9	64,3	25,8
	4—5	54,8	64,3	55,6	50,0	43,3	—	47,7
	6—7	14,3	3,6	22,2	50,0	35,1	—	17,4
	8 и более	2,4	3,5	11,1	—	2,7	—	3,0

Таблица 4

Распределение семей по числу поколений и социальной принадлежности, %

Села	Число поколений в семье	Семьи: Колхозников	Рабочих	Служащих	Интеллигенции	Социально смешанные	Пенсионеров	Итого в целом по селу
Атара Армянская	1	5,5	—	8,3	25,0	—	85,7	10,9
	2	66,1	—	75,0	75,0	52,5	14,3	61,0
	3	26,6	—	16,7	—	42,5	—	26,1
	4	1,8	—	—	—	5,0	—	2,0
Лабра	1	9,9	50,0	50,0	16,7	2,4	92,3	12,2
	2	61,5	50,0	50,0	83,3	63,4	7,7	60,2
	3	28,0	—	—	—	34,1	—	27,1
	4	0,6	—	—	—	—	—	0,5
Пшапи	1	—	—	50,0	—	—	80,0	10,8
	2	73,5	100,0	50,0	66,7	71,9	20,0	66,3
	3	26,5	—	—	33,3	25,0	—	21,7
	4	—	—	—	—	3,1	—	1,2
Багажяшта	1	4,7	—	6,3	11,1	0,9	92,6	10,2
	2	77,5	57,1	68,7	77,8	66,4	7,4	68,3
	3	17,8	42,9	25,0	11,1	32,7	—	21,5
	4	—	—	—	—	—	—	—
Алахадзы	1	14,0	10,7	11,8	22,2	4,3	84,7	23,1
	2	67,4	60,7	64,7	66,7	61,3	15,3	55,2
	3	18,6	28,6	20,6	11,1	32,3	—	20,8
	4	—	—	2,9	—	2,1	—	0,9
Мехадыр	1	42,1	—	—	50,0	—	100,0	38,7
	2	52,6	—	100,0	50,0	33,3	—	45,2
	3	5,3	—	—	—	66,7	—	16,1
	4	—	—	—	—	—	—	—
Клдиани	1	10,7	—	—	—	—	50,0	10,1
	2	64,3	—	—	100,0	60,0	50,0	63,8
	3	25,0	—	—	—	40,0	—	26,1
	4	—	—	—	—	—	—	—

Таблица 4 (*окончание*)

Села	Число поколений в семье	Семьи						
		Колхозников	Рабочих	Служащих	Интеллигенции	Социально смешанные	Пенсионеров	Итого в целом по селу
Вашливани	1	28,9	—	—	—	22,2	—	27,7
	2	55,3	—	—	—	44,4	—	53,2
	3	15,8	—	—	—	33,3	—	19,1
	4	—	—	—	—	—	—	—
Зегани	1	23,5	—	—	—	—	66,7	27,3
	2	64,7	100,0	—	—	—	33,3	63,6
	3	11,8	—	—	—	—	—	9,1
	4	—	—	—	—	—	—	—
Лечкоп	1	9,5	3,6	11,1	—	—	42,9	9,1
	2	73,8	60,7	55,6	—	62,2	57,1	63,6
	3	16,7	35,7	33,3	100,0	35,1	—	26,5
	4	—	—	—	—	2,7	—	0,8

Что касается поколенного состава семей (см. табл. 4), то во всех селах самую значительную долю составили двухпоколенные семьи (от 45,2 до 68,3%), затем в селах Алахадзы, Вашливани, Зегани, Мехадыр идут однопоколенные семьи (от 23,1 до 38,7%), а в остальных селах — трехпоколенные семьи (от 21,5 до 27,1%). Семьи в два поколения распространены во всех социальных группах, кроме, разумеется, пенсионеров, основную долю которых составляют однопоколенные семьи.

По родственному составу большинство семей всех социальных групп, за исключением семей интеллигенции сел Клдиани и Лечкоп, а также семей пенсионеров (среди которых распространены в основном одиночки или брачные пары), представляют собой такие, в которых живут родители с неженатыми (незамужними) детьми. В целом по селам наибольший удельный вес их зафиксирован в с. Багажяшта (56,4%), наименьший — в с. Мехадыр (35,4%). Второе место в селах Лечкоп, Багажяшта, Атара Армянская, Пшапи, Лабра, Клдиани занимают семьи, состоящие из брачной пары с детьми (или без детей) и одного из родителей мужа (чаще матери-вдовы) — от 6,8 до 17,4%, а в селах Алахадзы, Вашливани, Зегани и Мехадыр — одиночки (от 13,1 до 19,4%). Наибольшая доля семей, представляющих собой брачную пару, отмечена в селах Мехадыр и Вашливани (19,4 и 12,8%). Во всех селах, кроме Зегани, имеются неполные двухпоколенные семьи, включающие одного из родителей (чаще матери) с неженатыми (незамужними) детьми. Наибольший процент их отмечен в с. Алахадзы (12,1%), наименьший — в с. Лечкоп (3,0 %). Незначительна в целом и доля сложных полных трехпоколенных семей, включающих обоих родителей, их обычно одного женатого сына и неженатых (незамужних) детей,

внуков. Наибольший процент такого рода семей отмечен в с. Лечкоп (14,4%), наименьший — в с. Клдиани (1,4%).

Структура и размер семьи во многом обусловлены наличием и числом детей в ней. Анализ материалов похозяйственных книг сельских Советов показал, что в 6 из 10 обследованных сел большинство семей имеют по одному ребенку в возрасте до 16 лет. Наибольший процент таких семей отмечен в с. Лечкоп (31,1%), наименьший — в с. Клдиани (23,2%); в селах Лабра и Вашливани наибольшая доля семей, имеющих двое детей (26,4 и 21,3%); в селах Пшапи и Мехадыр зафиксирована одинаковая доля семей, имеющих по одному и по двое детей (19,3 и 9,7%). Доля семей, имеющих двое детей, выше среди интеллигенции и в социально смешанных семьях. Это обстоятельство объясняется тем, что семьи интеллигенции, как правило, более молодые по возрасту, а среди социально смешанных семей также немало трехпоколенных семей, включающих наряду с родителями мужа (или одного из родителей) молодую брачную пару. Отмечен довольно высокий процент семей, не имеющих к моменту обследования детей до 16 лет. Это в основном пожилые супружеские пары или одиночки, дети которых уже взрослые. Наибольший процент таких семей зафиксирован в с. Мехадыр (67,7%), наименьший — в с. Лечкоп (31,8%). Такого рода семьи распространены главным образом среди пенсионеров, хотя и среди других социальных групп они составили немалую долю, особенно в селах Алахадзы, Мехадыр и Клдиани.

Нами был обработан также статистический материал похозяйственных книг сельских Советов по такому показателю, как вопрос о главе семьи. Следует отметить, что для данной локальной группы армянского этноса, так же как для армян на основной территории их расселения, характерным остается традиционный подход к определению главы семьи, т. е. большинство семей возглавляет старший в доме мужчина. Таких семей зафиксировано 1179 из 1805, что составило 65,3% (для сравнения укажем, что доля таких семей в селах Армянской ССР составила, по данным экспедиции 1979 г., 63,7% [11]). Это в основном однопоколенные семьи (брачная пара), двухпоколенные (муж, жена, дети) и сложные полные семьи (родители, их женатые и неженатые дети, внуки). Хотя в семьях третьего типа главой по традиции считается старший в доме мужчина, в последние годы повсюду уже появляются семьи, у которых женатый сын становится главой при живом отце. В этих случаях сын, как правило, имеет среднее специальное или высшее образование, а отец неграмотный или малограмотный. В обследованных селах нами было отмечено 11 таких семей, или 0,6% от общего числа семей. Больше всего такого рода семей зафиксировано в селах Атара Армянская (4) и Алахадзы (3)

Новым моментом в вопросе главенства в семье является главенство жены при муже. Если подобные случаи в селах Армянской ССР отмечаются как редчайшее исключение, то в армянских селах Абхазии было выявлено 38 таких семей, или 2,1% от общего числа обследованных семей. В большинстве случаев жена становится гла-

вой, если у нее второй муж, который перешел жить в ее дом. Однако независимо от того, кто является главой семьи, семейным бюджетом распоряжается, как правило, женщина. Женщины возглавляют в основном такие семьи, в которых мать живет с неженатыми детьми, или неполные трехпоколенные семьи (мать, женатый сын, внуки). Правда, семья последнего типа нередко возглавляется и женатым сыном. Так, из 199 семей этого типа 141 семью (70,9%) возглавляет старшая в доме женщина, а 58 семей (29,1%) — ее женатый сын.

В последние годы повсюду стали появляться семьи, возглавляемые, вопреки традиционным нормам, зятем при тесте, при теще, невесткой при свекрови, неженатым сыном при матери и даже при отце. В подобных случаях более молодые по возрасту имеют, как правило, среднее специальное или высшее образование и являются главными кормильцами семьи.

Важно также отметить, что само понятие «глава семьи» в наше время у армян, как и у других народов Кавказа, заметно изменилось. По сравнению с прошлым оно в значительной степени сузилось и нередко носит уже формальный характер. Сейчас приобретает значение другое понятие — «лидерство в семье». Поэтому хотя юридически главы большинства семей — старшие по возрасту (мужчина или женщина), подлинными лидерами в семье являются нередко представители более молодого и образованного поколения, авторитет которого в последнее время сильно возрос. По нашим наблюдениям, у армян Абхазии такие семьи распространены шире, чем в районах Армянской ССР. Однако, как и прежде, в основе взаимоотношений старшего и младшего поколений в армянской семье лежит глубокое уважение к старшим, признание их жизненного опыта, трудовых заслуг. В то же время в современной семье уже не наблюдается традиционное, строго регламентированное распределение домашних обязанностей между свекровью и невесткой. Сейчас готовит обед, стирает, убирает в доме, смотрит за детьми в основном та из женщин, которая в данный момент не занята другой работой. Если в семье обе женщины принимают участие в общественном производстве, то обед готовит, как правило, свекровь, а стирает, убирает — невестка. На приусадебном участке работают все взрослые члены семьи.

Известно, что в прошлом большую роль в семейных взаимоотношениях играл древний обычай избегания, причем повсюду наиболее стойко сохранилось избегание женщиной родственников ее мужа. У армян Абхазии этот обычай (здесь он называется «hайснутюн») в большинстве сел стал исчезать уже в конце 20-х—начале 30-х годов. Но небольшие сроки его, обычно 1—2 месяца, сохранялись еще в 40—50-е годы, а иногда и позднее. В знак снятия традиционного запрета принято, чтобы свекр одаривал невестку небольшими подарками (бахшиш), обычно деньгами. Ярким примером изживания этого обычая служит рассказ сельской жительницы П., 1912 г. рождения (с. Мехадыр). Ее тетя, вышедшая замуж в 1915 г., не разговаривала со своим свекром в течение 18 лет, вплоть до его смерти. Даже

когда у нее умер сын, она не могла его оплакивать, чтобы свекр не услышал ее голоса. Сама П., вышедшая замуж в 1930 г., не говорила со свекром в течение одного года, дочь ее придерживалась этого обычая в 1952 г. только месяц, а внучка сразу же после свадьбы в 1973 г. свободно разговаривала со всеми родственниками мужа. Интересно, что многие из нынешней местной армянской молодежи даже никогда не слышали об этом старинном обычае, который соблюдали предки.

Семейно-брачные отношения у армян Абхазии, как и у всех армян, характеризуются сохраняющейся традицией строгой экзогамии, когда запрещаются браки между ближайшими родственниками до 5-го, а иногда и до 7-го колена. В то же время брачный круг в настоящее время заметно расширился за счет социально неоднородных браков, браков между городской и сельской молодежью, между армянами Абхазии и других районов Черноморского побережья, а также Армении. Особый интерес в этническом аспекте представляют межнациональные браки. Подавляющее большинство браков в обследованных нами селах однонациональные, однако доля национально смешанных семей в них несколько выше, чем в селах Армянской ССР. Это объясняется прежде всего этническим составом сел, в которых наряду с армянами живут и представители других национальностей — грузины, абхазы, русские, украинцы, греки. Среди межнациональных браков армян больше всего браков их с русскими женщинами. Например, в с. Алахадзы, где наибольшее число национально смешанных семей, в которых кто-либо из брачных партнеров армянин, эти семьи распределяются следующим образом: армяно-русских семей — 22, русско-армянских — 11, армяно-грузинских — 3, грузино-армянских — 7, армяно-украинских — 2, армяно-греческих — 2.

Девушки вступают в брак, как правило, в возрасте 18—20 лет, а юноши — 21—24 года.

Свадьба у амшенских армян, как и у армян других районов проживания, проходит в целом по традиционному ритуалу. Стойко сохраняются основные ее этапы: досвадебный, в который входят выбор невесты, сватовство, сговор (ахчик узох, хнамахос, хнамутюн) и обручение (ншандрек, ншандевуш), само свадебное торжество (hарсаник) и послесвадебные обряды. Но в каждом из этих этапов можно выделить наряду с традиционными новые моменты. Так, уже сам выбор невесты сейчас происходит двояко. Первый вариант — традиционный, когда родные или близкие родственники юноши сами подыскивают ему невесту. Второй вариант — новый, получивший распространение главным образом после 1950-х годов и характеризующийся тем, что молодые люди сами знакомятся, в основном во время совместной учебы или работы, и принимают решение о вступлении в брак. В наши дни среди сельских жителей при довольно еще устойчивом сохранении первого варианта все чаще встречается второй вариант. В этом случае молодые люди ставят в известность своих родителей, в первую очередь мать, мнение родителей и здесь играет важную роль.

Следующий этап — сватовство. В число сватов у армян Абхазии, как и в большинстве районов Армении, входят отец юноши и 2—3 их родственника. Новым моментом является то, что в последнее время все чаще со сватами идет и мать юноши, а иногда в этом визите принимает участие и сам юноша. Невеста и ее родители сейчас обычно заранее знают о приходе сватов, но по традиции делают вид, что не знали об этом и что вообще не думают о замужестве дочери. Когда сваты приходят в дом, невеста по обычаю скрывается. Обычай требует не давать согласия сватам с первого раза. Лишь на третий приход сватов в доме невесты накрывают стол, а невеста в знак согласия вручает главному из сватов, обычно отцу жениха, на специальном большом подносе (сини) полотенце (ялох, яғлуғ — от тюрк. *яғлык*) с вышитыми на нем петухом и цветами, за что тот должен дать выкуп — от 25 до 100 руб. и более. Сини идет по кругу, и приглашенные (а их бывает до 100 человек) кладут на него деньги, отрезы материи. Этот день сговора так и называется здесь — «ялох».

Следует отметить, что полотенце (ялох, яғлуғ) играет важную роль в обрядовой жизни местных армян, что нельзя сказать об армянах на основной территории их расселения. По-видимому, это заимствовано от абхазов, в быту которых также велика роль этого атрибута. По рассказам сельских жителей, раньше не тратили столько даже на саму свадьбу, сколько сейчас на ялох. По традиции родители жениха преподносят невесте в этот день в качестве задатка украшение. Тогда же договариваются о сроках обручения и свадьбы. Обычно обручение устраивают дней через 10—15 после сговора. В дом невесты приходят жених, его родители, родственники, а также посаженый отец (кавор, здесь его называют кнгя) и его жена (кнгягин). Во время обручения жених и невеста обмениваются кольцами. Кавор преподносит невесте деньги (до 100—150 руб.), а жена кавора — золотое украшение, отрез материи. Обряд сопровождался музыкой, танцами.

Через месяц после обручения устраивают свадьбу. Она начинается одновременно в обоих домах в пятницу вечером. У амшенских армян сохраняется обычай посылать в этот вечер из дома жениха в дом невесты так называемых «гначжи» — трех—четырех родственников-стариков, которые, взяв с собой водку, курицу, сладости, оповещают о начале свадьбы. В их обязанности входит следить за тем, чтобы никто невесту не «похитил», для чего они остаются в доме невесты на ночь. Раньше, когда в доме был очаг, молодые люди со стороны невесты шутили над гначжи — мазали их сажей, грозили повесить на надочажной цепи, когда те уснут, и т. д. В субботу утром один из гначжи возвращается в дом жениха, где к этому времени собираются близкие родственники. Часов в 10—11 утра начинается обряд одевания жениха. Раньше он сопровождался шуточной торговлей одежды жениха, которую надо было выкупать, причем самый большой выкуп должен был дать кавор. После того как жених одет, готовятся ехать за невестой. За невестой едут жених, его отец, сейчас иногда и мать, кавор, его жена, а также близкие

родственники и друзья жениха. Полагается, чтобы свадебную одежду для невесты купила сторона жениха, а фату и венец — кавор. Одежду для невесты, а также коньяк, шоколад кладут на сини. За невестой едут сейчас обычно в легковых машинах, в сопровождении музыкантов.

В доме невесты прибывших встречают у калитки музыкой. Начинаются танцы. Девушки со стороны жениха танцуют с двумя сини, на которых лежит свадебная одежда для невесты. Родственники невесты стараются забрать у них свадебную одежду, но девушки не отдают, пока не повяжут яґлуґ тому, кто принес эти сини. В доме невесты кто-нибудь из мужской родни режет у ног жениха курицу. Затем невесту в сопровождении подружек ведут в отдельную комнату, куда входят жених, кавор и приносят свадебную одежду для нее. Обряд одевания невесты происходит под специальную музыку и сопровождается характерными песнями и различными игровыми моментами, шутками; например, кто-то прячет туфлю невесты или говорят, что туфля мала, за что кавор должен дать выкуп. Пояс невесте повязывает «башhайснахпер» — брат невесты (все мужчины со стороны невесты называются здесь ее братьями — «hайснахпер»).

После того как невеста одета, вызывают ее отца, и тот, взяв за руку дочь, со словами напутствия передает ее отцу жениха, а тот, в свою очередь, сыну. Мать невесты повязывает на шею отцу жениха полотенце, за которое тот дает выкуп. Затем звучит музыка, и все садятся за накрытые столы. Для молодых устраивают стол на некотором возвышении, где они сидят в сопровождении кавора, его жены и сестры невесты (hайснакуйр).

Часа через 3—4 начинается обряд прощания невесты с родительским домом, после чего наступает кульминационный момент свадьбы — переход невесты в дом жениха, что полагается сделать здесь до захода солнца. В отличие от армян, живущих в Армянской ССР, у причерноморских армян не принято, чтобы по дороге свадебного поезда родственники жениха и невесты накрывали столы с угощением. Когда свадебный поезд подходит к дому жениха, его мать, танцуя, дарит невесте золотое украшение и отрез на платье, жениху — полотенце и сорочку, сестре невесты — платье, кавору и его жене — отрезы материи. Здесь принято, чтобы отец жениха, а не мать, посыпали на головы молодым конфеты, пшеницу, рис, мелкие монеты. Брат невесты требует петуха, которого режет затем у ног невесты. Соблюдается также ряд традиционных обрядов, характерных и для армян других районов их проживания. Так, на пороге дома жениха под ноги молодым кладут две новые тарелки, которые они должны разбить одним ударом, причем первым это должен сделать жених; при входе в дом жениха невесте на колени сажают маленького мальчика в знак пожелания ей первенца-сына; невесту отводят в отдельную комнату, где она немного отдыхает вместе с hайснакуйр и где ее кормят яичницей, считающейся обрядовым блюдом у армян. После этого невесту под музыку выводят к накрытым во дворе большим столам.

Здесь также молодых вместе с кавором, его женой и сестрой невесты сажают за отдельный, устроенный на некотором возвышении стол. Хотя молодые сейчас в отличие от прошлого присутствуют на собственной свадьбе, их поведение еще сковано рамками традиционного этикета, они не могут в должной мере принимать участия в общем веселье. Тамаду в доме жениха избирают со стороны родни невесты (а в доме невесты — со стороны родни жениха). Начинается застолье с многочисленными тостами. Тамада ведет обычно стол на русском языке, так как за свадебным столом собираются здесь помимо армян абхазы, грузины, русские, греки. Сейчас во время свадьбы наряду с армянскими песнями и танцами исполняют песни и танцы других народов СССР, а также современные общераспространенные. Застолье длится до глубокой ночи. После небольшого отдыха на следующее утро в 10—11 часов утра все вновь садятся за стол, и свадьба продолжается.

К вечеру этого дня начинается вручение подарков. В Очамчирском районе подарки преподносят накануне, до того как гости сядут за накрытые столы. Здесь принято записывать, кто какой подарок дал, а в зоне г. Гагры не записывают. В качестве подарков на свадьбу дарят золотые украшения, хрусталь, отрезы ткани, ковры и др.

Первую ночь в доме жениха невеста ночует вместе с һайснакуйр, а вторая ночь — брачная. На следующий после свадьбы день невеста одаривает родных жениха принесенными из родительского дома подарками. По традиции невеста в доме мужа должна вымыть ноги всем мужчинам и свекрови, это было повседневной обязанностью невестки в дореволюционное время.

Через неделю после свадьбы из дома жениха человек 10—15 вместе с молодыми, взяв подарки, идут в гости к родителям невесты. Этот визит называется «геришма», или «һерунц» (т. е. возвращение в отцовский дом). Родителям невесты полагается дарить подарки. Раньше жених должен был подарить брату невесты кавказские сапоги, а сейчас дарит обычно часы. Во время этого визита все расходы берет на себя, как правило, сторона жениха. В этот день за столом собирается человек 50—60. В случае, если родители невесты живут далеко, пришедшие гости остаются у них на ночь, а утром возвращаются. Еще через неделю брат невесты идет (обычно в субботу вечером) в дом жениха, где к этому времени собирается несколько человек гостей. Переночевав в доме жениха, на следующее утро он вместе с молодыми (а раньше — только с сестрой) приходит в дом родителей. Здесь молодая остается на неделю, а ее муж в тот же день возвращается домой. Этот визит называется «покр (малый) һерунц». Через неделю молодой муж приводит жену домой. Еще через неделю молодые вместе идут в дом родителей жены, где она остается у своих родителей уже на две недели, а муж опять возвращается домой. Этот визит называется «мец (большой) һерунц». Традиционный обычай возвращения молодой невестки в дом своих родителей соблюдается всеми обязательно. Без него

молодые не могут свободно ходить в гости к родителям невесты. Во время каждого визита теща угощает зятя яичницей.

Так же как и в других районах проживания, у армян Абхазии принято давать невесте приданое (джеhез). Его готовит только семья девушки, а родственники им в этом не помогают. Размеры приданого, как и повсюду, заметно возросли: если в 1950-х—начале 1960-х годов оно включало только постель и личную одежду невесты, то теперь принято давать мебельный спальный гарнитур, два комплекта постели (два матраса, четыре подушки, два одеяла и т. д.), а также посуду и одежду. Интересно, что в с. Атара Армянская наряду с принятым для приданого набором вещей иногда дают и домашних животных (например, корову).

У армян Абхазии, как и повсюду на Кавказе, наблюдается тенденция к дальнейшему увеличению пышности и многолюдности свадебного застолья, увеличению ценности и числа свадебных подарков, состава и стоимости приданого невесты. Многие из этих моментов, по мнению сельских жителей, в первую очередь интеллигенции, являются нежелательными, обременительными. Чтобы подготовить дочери приданое «не хуже, чем у других», семья нередко вынуждена сделать долги. Сельские жители считают, что свадьбу надо устраивать в более узком кругу своих родных и друзей, желательно также, чтобы сами молодые активно участвовали в общем веселье, чтобы после свадьбы они отправлялись куда-нибудь в свадебное путешествие. Высказывалось также недовольство тем, что если прежде участники свадьбы много пели и танцевали, причем народные песни и танцы, то теперь поют главным образом музыканты, а танцует только молодежь и в основном современные западные танцы. Несомненно, в этом чувствуется влияние курортной зоны Черноморского побережья.

Большинство местных армян регистрирует брак после свадьбы и даже после рождения ребенка, как это принято и в селах Армении. Этим исключается торжественность данного события, которое происходит в будничной обстановке сельсовета. Более торжественно, с цветами оформляются браки, регистрируемые до или в день свадьбы, но таких браков пока меньшинство.

Вплоть до конца 1950-х годов в селах женщины рожали в основном дома, где им помогали повитухи «татмер» (букв. бабушка-мать). Татмер за помощь получала подарок. Подарком также одаривали того, кто первым сообщал радостную весть о рождении сына. Сейчас роды происходят только в больнице. В связи с этим многие традиционные архаические элементы, связанные с рождением ребенка, отпали, другие видоизменились. Раньше ребенка выносили на улицу только по истечении 40 дней после рождения. Сейчас этот обычай так строго не соблюдается и ребенка выносят из дома и раньше. Не полагалось также стричь ребенку ногти и волосы, пока ему не исполнится год. Теперь этого обычая также не всегда придерживаются. Кровать и одежду для ребенка по традиции готовит мать роженицы.

Раньше имя ребенку давали родители отца ребенка или крест-

ный отец, а сейчас сами родители. Однако сохраняется традиция называть ребенка именем старшего родственника его отца. Если ребенок рос хилым, болезненным, то ему меняли имя. Поэтому нередко встречаются люди, у которых по паспорту одно имя, а называют его другим именем. Сохраняются и некоторые другие традиционные обычаи детского цикла. Например, если в семье умер ребенок, то на следующего ребенка в течение года надевают одежду, сшитую из кусков ткани, взятых из семи домов, в которых была бы женщина по имени Майрам. С той же целью ребенку дают имя матери или отца или, например, имя Мнацакан, что значит «оставшийся». Иногда, прежде чем дать имя ребенку, сажали несколько растений, предварительно назвав каждое каким-то именем, а затем следили, которое из растений растет быстрее, и его имя давали ребенку. Если ребенок долго не ходил, то одна из женщин, которая должна быть по возрасту старше матери ребенка, связывала ему крест-накрест ноги и затем переносила ребенка через три порога, каждый раз разрезая по одной веревке.

В последнее время постепенно входит в быт обычай отмечать дни рождения детей, но не ежегодно, а по «круглым» или каким-то знаменательным датам. Так, например, в с. Лабра в 1980 г. все выпускники школы отмечали дни своих рождений, совпавшие большей частью с совершеннолетием.

Похоронно-поминальная обрядность армян Абхазии сохраняет основные традиционные моменты, но под влиянием окружающего населения в ней происходят определенные изменения, нередко отрицательные. Так, с 60-х годов значительно увеличилось время от момента смерти до похорон — от 3 до 5 и даже до 7 дней после смерти. Этот обычай армяне переняли у местных грузин, которые держат покойников дома до 8—10 дней. Правда, удлинение сроков похорон объясняют и тем, что если раньше все родственники жили в селе, то сейчас многие переехали в города и нужно время, чтобы все успели приехать на похороны.

Увеличилось также число поминок (hогеhац), первые устраивают в день похорон, но до погребения, т. е. так, как принято у грузин. Если до 60-х годов на поминальный стол армяне подавали соус с мясом, плов с изюмом, а напитков не было, то теперь они под влиянием абхазов и грузин не готовят в этот день мясные блюда, а подают к столу лоби, а также вино. Помимо этого на поминальном столе обязательны сейчас сыр, маслины, овощи, фрукты, конфеты. На первые поминки собирается очень много народу, люди за столами сменяются до 6 раз. В дом умершего приходят до тысячи и более человек, а если он был молодым, то и до 5 тыс. человек. Обычно мужчины и женщины садятся по разным концам стола, но теперь иногда и вперемежку. Пришедшие на поминки приносят венки из живых цветов, что для сел является заимствованным из города новшеством.

До войны покойника хоронили без гроба, на кладбище его несли на специальных, изготовленных из 7 кусков бревен носилках (сал). После войны начали хоронить в самодельных гробах, а уже с 60-х

годов стали специально заказывать гроб, крест и накидку. При выносе покойника гроб по традиции трижды поднимают на руках и опускают. Если эта процедура происходит в доме, то закрывают дверь и трижды ударяют гробом по двери, а затем гроб выносят. Родные покойного несут на кладбище полотенца (яглуг) и раздают их тем, кто рыл могилу, нес крест, а также родственникам и друзьям, принимавшим участие в похоронах. После похорон опять устраивают поминальную трапезу. В этот вечер в доме покойного должен остаться кто-нибудь (но не родственник), чтобы не оставлять одних родных покойного в тяжелый для них момент.

На следующий день после похорон близкие идут навестить могилу. По словам сельских жителей, здесь это новое явление, перенятое, по всей видимости, из районов Армении, где этот обычай широко распространен. Затем поминки, в которых участвует все село, устраивают на 7-й (ётноренк), 40-й (каррасунк) дни и через год (тарин). Сохранилась традиция приносить в дом умершего на 7-й и 40-й дни продукты, но если раньше приносили в основном муку и сахар, то теперь водку, кур, масло, торт, конфеты. В эти дни близкие родственники покойного, взяв с собой немного еды и напитков, идут вначале на кладбище, где в память покойного выпивают по стакану вина, причем часть вина выливают на могилу. Затем идут в дом покойного и приступают к поминальной трапезе. На 40-й день родные покойного снимают траур. В годовщину семья покойного ставит ему на могилу памятник. Могилы умерших родственников старшего поколения принято посещать на пасху (затик). Если раньше в этот день на кладбище несли только крашеные яйца, то с конца 50-х годов несут много всевозможной еды. На могилы родных кладут яйца, конфеты, фрукты, цветы, наливают вино. После этого накрывают стол либо рядом с могилой, либо садятся за большие общие столы под навесами, специально построенные на кладбищах в 60-х годах.

От окружающего населения армяне переняли обычай вывешивать на фасаде дома покойного в течение года после смерти большой портрет умершего с указанием его фамилии, имени и лет жизни.

Все расходы по похоронам делает семья умершего. Но в ряде сел, например в селах Лабра, Алахадзы, с середины 60-х годов вошел в обычай широко распространившийся сейчас на Кавказе сбор денег этой семье. Знакомые и соседи приносят по 5—10 руб., а близкие родственники — по 50—100 руб., это связано с ростом денежных затрат на похороны, многочисленные поминки, на дорогостоящие памятники. Это вызывает справедливое недовольство со стороны сельских жителей, в первую очередь интеллигенции.

Траур по покойному соблюдают обычно в течение 40 дней, а близкие женщины-родственницы — до года.

Древние старинные праздники и обряды, как, например, дерендез (здесь: дерендаз), обряды жертвоприношения, вызывания дождя и др., ушли из быта уже в 30-е годы и сохранились сейчас только в памяти пожилых информаторов. Так, древний языческий праздник дерендез, связанный с культом солнца, отмечали здесь, как и

принято у армян, 14 февраля. В празднике принимало участие все население села, были и музыканты, молодежь танцевала вокруг костра, но, по словам сельских жителей, этот праздник у них не ассоциировался с молодыми невестками, как в районах Армении. Угощение в этот день в домах не устраивали. Обряд вызывания дождя состоял в следующем. Молодые девушки, обычно в возрасте до 15 лет, украшали цветными тряпочками сделанную из палки куклу (Кушкукурак). С этой куклой они ходили по селу и на вопрос: «Кушкукурак, что хотите?», отвечали: «Хотим, чтобы пошел дождь. Дайте нам масла, хлеба, яиц». Затем поливали землю водой, что символически означало призывание дождя. Древний обряд жертвоприношения (матаг̇) совершался здешними армянами весьма редко. На каком-либо «священном» месте режут петуха или барана, затем мясо дома варят без соли и раздают соседям.

В современный быт местных армян прочно вошли общие для всех советских народов праздники. Стало традицией праздновать такие общегосударственные праздники, как годовщины Великой Октябрьской социалистической революции, Первое мая, Международный женский день 8 Марта, День Победы, праздник Советской Армии и др. В эти дни в клубах устраивают торжественные заседания, в домах накрывают праздничные столы. В День Победы 9 мая, взяв с собой еду и напитки, идут к памятникам погибших за Родину односельчан. Своеобразен памятник погибшим воинам в с. Алахадзы: здесь в память погибшим 66 односельчанам около Дома культуры посадили в 1973 г. 66 кипарисов. Праздник 1 Мая стало принято отмечать всей семьей, включая и тех членов семьи, которые живут отдельно. К этому дню в село обычно приезжают взрослые дети, которые учатся или работают в городе, чтобы отпраздновать его в родительском доме. Многие утром 1 Мая и 7 Ноября едут в город для участия в демонстрации. В день 8 Марта, который стали отмечать в селах с середины 50-х годов, женщинам принято дарить небольшие подарки. В этот день в домах накрывают праздничные столы и приглашают друг друга в гости.

С особым торжеством празднуют встречу Нового года. Полагается, чтобы каждый в новогодний час был в своем доме. К новогоднему столу готовят плов, хашламу, туршу, сладости. Принято, чтобы утром Нового года в дом первой с поздравлениями пришла какая-нибудь девочка или девушка как олицетворение всего чистого, доброго. Сельские жители заранее договариваются, кто в чей дом придет с поздравлением. Некоторые специально оставляют свою дочь в новогоднюю ночь у родственников, чтобы утром она первой пришла поздравить их дом, за это ее одаривают. Утром 1 января на столе должно быть не менее 7 различных блюд, а главное — должна быть вареная тыква, нарезанная на столько кусков, сколько в семье человек, причем в один кусок прячут монету «на счастье». Эту монету отдают матери, а тот, кому она досталась, должен исполнить чье-нибудь желание, например, пойти в коровник покормить скот, принести воды и т. д. В день Нового года стараются друг друга не обидеть, громко не говорить, чтобы весь год был спокойным.

С новогодними поздравлениями ходят друг к другу в гости до середины января. Подарков с собой не приносят, лишь принято, чтобы пришедший с поздравлением бросил несколько зерен пшеницы, вареной кукурузы, мелкие деньги в знак пожелания благополучия и достатка.

С начала 60-х годов начали пышно отмечать также проводы молодых парней в ряды Советской Армии и возвращение их после демобилизации. Если в селе призывают в армию несколько юношей, то в каждом доме устраивают угощение и все заходят друг к другу в гости. Затем всем селом с музыкой провожают призывников до военкомата.

В семьях стали также отмечать такие события, как день окончания школы, института, поступление в институт, годовщины свадьбы. Получение паспорта отмечают в клубе и дома. Все это новые праздники, которые постепенно прочно входят в быт сельских жителей.

Армяне Абхазии в большинстве многоязычны. При устойчивом сохранении родного армянского языка (амшенского диалекта) многие из них, особенно мужчины, обычно знают грузинский и в лучшей степени владеют русским языком. Армяно-русское двуязычие распространено здесь намного шире, чем в селах Армянской ССР. Сравнение данных последних переписей свидетельствует о значительном увеличении за этот период доли лиц, особенно среди сельского населения, свободно владеющих в качестве второго языка русским языком. Те же данные подтверждают устойчивость сохранения родного армянского языка.

	1970 г.			1979 г.		
	Всего	Город	Село	Всего	Город	Село
Из общего числа армян считают родным языком армянский, %	96,4	90,9	98,6	95,2	89,0	98,1
Свободно владеют в качестве второго русским языком, %	61,0	75,3	54,9	73,2	77,0	71,5

Рассчитано по: Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 г., т. IV, с. 260; Вестник статистики, 1980, № 10, с. 68.

Таким образом, приведенные материалы позволили в общих чертах охарактеризовать современный быт данной группы армян, живущих более века в Абхазии среди других народов, в первую очередь грузин, абхазов и русских. Результаты исследования дали возможность показать, что их традиционно-бытовая культура, с одной стороны, имеет много общего с культурой армянского этноса в целом, а с другой стороны, отличается специфичностью, обусловленной как принадлежностью амшенских армян к одной из историко-этнографических групп армянского этноса, так и влиянием на их повседневный быт традиций местного окружающего населения.

[1] В составе группы, помимо автора, работала старший научный сотрудник Института этнографии АН СССР И. М. Семашко. Были обследованы следующие селения: Атара Армянская и Лабра Очамчирского р-на, Пшапи и Багажяшта Гульрипшского р-на, Лечкоп и Гумиста Сухумского р-на, Мехадыр, Клдиани, Вашливани, Зегани и Алахадзы зоны г. Гагры. Полевые материалы хранятся в Архиве ИЭ.

[2] *Минасян М.* Переселение амшенских армян на Черноморское побережье Кавказа и первые шаги их хозяйственной деятельности (последняя четверть XIX в.) — Вестник общ. наук АН АрмССР, Ереван, 1977, № 1, с. 64.

[3] Там же.

[4] Там же.

[5] Там же, с. 65.

[6] Там же, с. 67.

[7] *Улько Г.* Октябрь на Черноморье. Краснодар, 1957, с. 5.

[8] *Брук С. И.* Население мира. Этнодемографический справочник. М.: Наука, 1981, с. 215.

[9] *Минасян М.* Переселение..., с. 72.

[10] Материал обрабатывался только по тем семьям, в которых оба либо один из супругов армяне.

[11] *Тер-Саркисянц А. Е.* Научный отчет об экспедиции Армянского отряда в 1979 г. — Архив ИЭ, с. 20.



ПОЛОЖЕНИЕ «СТАРШЕЙ» ЖЕНЩИНЫ У НАРОДОВ КАВКАЗА И ЕГО ИСТОРИЧЕСКОЕ ИСТОЛКОВАНИЕ

Я. С. Смирнова

Положение «старшей» женщины, т. е. главы женской части дома, в семейной общине принадлежит к числу сюжетов, привлекавших к себе заметное внимание в этнографии Кавказа. Здесь немалая заслуга советского историка первобытного общества и кавказоведа М. О. Косвена [1]. Собранные за последние десятилетия в советском кавказоведении материалы (вместе с отдельными сообщениями дореволюционного времени) позволяют составить сегодня довольно полное представление о ролях и статусе «старшей» в семейной общине большинства народов Кавказа. Но дело не только в обобщении фактических данных. Нынешний уровень развития науки побуждает заново обратиться к той исторической трактовке положения «старшей», которая получила известное распространение в кавказоведческой литературе.

Рассмотрим сперва основные этнографические показания о положении «старшей» у отдельных народов Кавказа [2].

В *азербайджанской* семейной общине «старшая» (*беюк ана* — большая, старшая женщина, или *агбирчек* — седовласая), как правило, жена главы семьи, прежде всего распределяла работу между другими женщинами, руководила ее ходом и контролировала ее результаты. Сама она только пекла хлеб и варила обед, причем даже эту работу могла поручить старшей из невесток. При всех обстоятельствах она оставалась хозяйкой кладовой с съестными припасами, входить куда могла только она или другая женщина по ее поручению, и распределительницей пищи. Первое символизировалось ключами от кладовой, обычно висевшими у нее на поясе, второе — половником, до которого никому не разрешалось дотрагиваться.

«Старшая» начальствовала над другими женщинами и девушками в быту, так как считалось неприличным, чтобы глава дома вмешивался в женские дела. Власть ее была практически абсолютной: никто из дочерей и особенно из невесток ничего не мог сделать без спроса и доклада. За ослушание и провинности она наказывала вплоть до рукоприкладства (что даже оправдывалось пословицей: «не больно, когда бьет беюк ана»).

Еще одной важной функцией беюк ана было воспитание детей, в том числе мальчиков, пока они не становились подростками и ими начинал заниматься сам глава семьи. На сыновей власть «старшей» не распространялась, но и они считались с ее мнением, тем

более что она не только участвовала в семейном совете, но и вдвоем с мужем образовывала нечто вроде «узкого совета» семьи. В частности, беюк ана играла крупную, если не главную, роль при выборе невест для сыновей и при решении всех вопросов, связанных с замужеством дочерей. При разделе семьи она единолично делила домашнюю утварь.

Статус «старшей» подчеркивался правилами семейного этикета. Глава дома обращался с ней уважительно, особенно при младших; она была единственной из женщин, кому разрешалось сидеть в присутствии «старшего», хотя и не рядом с ним; невесткам полагалось всячески ей угождать, а самой младшей — стелить и убирать ее постель, помогать ей раздеваться и одеваться и т. п. Изредка случалось, что после смерти мужа «старшая» сама становилась главой семьи, делая своим помощником старшего сына и поручая ему ведение всех мужских дел.

Все же власть ее как главы семьи всегда была слабее мужской; в семье начинались раздоры. По сведениям А. И. Садыкова, у соседей азербайджанцев — *талышей* и *татов* «старшая» большесемейной общины (*джола моэ* — старшая мать у талышей и *кэлэзэн* — старшая женщина у татов) играла сходные роли и занимала аналогичное положение [3].

У *армян* «старшая» (*тантикин*, или согласно принятому в этнографической литературе обозначению, *тантируи* — госпожа дома) лишь в незначительной степени участвовала в хозяйственных работах семьи, а подчас и не участвовала совсем. Ее главные обязанности здесь были организаторско-наставническими и состояли в распределении работ между другими женщинами, надзоре за ними и воспитании подрастающего поколения. Бывало, что и эти функции она передавала старшей из невесток, а сама оставалась лишь хозяйкой кладовой с продуктами, которым она вела учет и по своему усмотрению распределяла. Символами ее монополии в организации семейного потребления были ключи от кладовой и половник, которым она делила обед. Надзор «старшей» за женской частью семьи — невесткам и дочерьми был очень строгим. Младшие женщины не должны были ничего делать без ее ведома и согласия, а в случае провинностей и конфликтов она вершила суд и расправу. Наказания варьировались от порицаний до проклятий и побоев.

Подчинение младших женщин тантируи подчеркивалось их обязанностью не только всячески угождать «старшей», но и обслуживать ее в быту. Каждая невестка (до появления в доме другой, более молодой) должна была ухаживать за свекровью: приводить в порядок ее одежду, мыть ей ноги, помогать укладываться спать, даже чесать спину.

«Старшая» в то же время была заступницей всех других женщин и девушек перед мужчинами семьи, в том числе и перед мужьями невесток и перед главой дома (тантером), к которому она, единственная из женщин, была вправе обращаться. В стенах дома тантируи в некоторых отношениях первенствовала не только как глава женской части семьи. Главе дома не полагалось вмешиваться в ее

деятельность по организации хозяйства и женского общежития. Ей принадлежала инициатива в выборе невесты для сына и к ней первой обращались сваты, просившие руку дочери. Только с ее разрешения молодая невестка могла сбросить с головы покрывало, которое она носила первые несколько лет. Наконец, после смерти мужа «старшая» иногда занимала его место главы семьи и при этом наравне с мужчинами принимала участие в общественных делах, представляя семью за ее пределами. Отмечены и такие случаи, когда статус «старшей» был выше статуса ее мужа: так складывалось, если после смерти тантируи ее место занимала старшая из невесток, а тантером оставался отец семейства. По предположению исследовательницы армянской семейной общины Э. Т. Карапетян, семьям с деспотической властью тантируи над другими женщинами предшествовали семьи с меньшим объемом ее власти, но в то же время с более независимым положением по отношению к мужчине — главе семьи [4].

У *грузин* выделены три типа большой семьи, для каждого из которых характерны определенные особенности в положении «старшей» (*диасахлиси* — мать дома или *упроси дедакаци* — старшая женщина). В семьях с преимущественно земледельческим хозяйством (картлийцы, кахетинцы, имеретинцы) «старшая» была руководительницей работ, ограниченных сферой домашнего хозяйства, т. е. ведала приготовлением и распределением пищи, изготовлением одежды, хранением запасов и т. д. В семьях с преимущественно скотоводческим хозяйством (кизикцы, мохевцы, пшавы, тушины), где мужчины были заняты преимущественно овцеводством, «старшая» была руководительницей не только собственно домашних работ, но и обязанностей женщин в уходе за крупным рогатым скотом, а также в земледелии (например у тушин). И наконец, в семьях с комплексным земледельческо-скотоводческим хозяйством (сваны, горные рачицы) «старшая» руководила работами женщин как в домашнем хозяйстве, так и в земледелии и молочном скотоводстве.

Во всех трех типах больших семей диасахлиси организовывала трудовой процесс женской части дома, в одних случаях — только в его стенах, в других — также и в земледелии и скотоводстве. При этом объем власти «старшей» над другими женщинами и ее связанный с этим престиж в семьях разного типа, по-видимому, существенно не различались, но общесемейный престиж и ее вес на семейном совете зависели и от удельного веса женского труда в общем труде семьи. Исследовательница грузинской семейной общины Р. Л. Харадзе считает семьи с высоким удельным весом женского труда и соответственно более высоким авторитетом «старших» женщин исторически древнейшей формой. Главной хозяйственной обязанностью самой «старшей» считалась выпечка хлеба или шире — приготовление пищи вообще. Все остальное поручалось другим женщинам, которыми «старшая» только руководила. «Старшая» же наблюдала за поведением женщин и девушек, стараясь не допускать нарушения обычаев и ссор в семье. Когда она дряхлела и ей

становилось трудно справляться со своими обязанностями, на ее место чаще всего выбирали старшую из невесток, но это было не обязательно: наряду со старшинством учитывали трудоспособность и организаторские способности [5].

В семейном быту *абхазов* «старшая» (*аюны аихабы апхюс* — старшая женщина дома) играла активную роль, которой соответствовал не менее высокий статус. Она распоряжалась приготовлением и раздачей пищи, готовившейся одной из невесток (иногда помогая ей), и распределяла хозяйственные обязанности между другими невестками, назначая, кому работать на огороде, обрабатывать шерсть или убирать дом. Если дело того требовало, она же надзирала за его ходом. В ее полном распоряжении находилась кладовая, и она вела учет продуктам, устанавливая норму для каждой трапезы. «Старшая» следила за поведением невесток и девушек, давая наставления, улаживая конфликты и взыскивая с провинившихся. О степени ее власти свидетельствует то, что еще в 1924 г. в записке о быте абхазов, составленной по поручению Совета народных комиссаров Абхазской АССР, отмечалось: в женской части дома «властвует старшая из женщин; молодые невестки (атаца) находятся на положении рабынь» [6].

Обращаться к «старшему» через ее голову было не принято, хотя это не запрещалось категорически и в серьезных случаях имело место. На семейном совете, где она представляла интересы женщин, к ее голосу прислушивались все мужчины и сам глава дома. При приеме гостей она выходила их поприветствовать, могла посидеть с ними за столом и произнести тост за их здоровье. Она же руководила обрядами, считавшимися женскими или преимущественно женскими. Так, она назначала день обрядового укладывания новорожденного в колыбель, первой стрижки волос и ногтей и т. п.

Поскольку у абхазов христианство и ислам были лишь поверхностным слоем на мощном субстрате языческих культов и старшее поколение имело различные жреческие функции, «старшая» совершала жертвоприношения и возносила молитвы при различных обрядах жизненного и хозяйственного циклов, а в определенные дни — о благополучии женской части семьи вообще. Случалось, хотя и нечасто, что после смерти мужа «старшая» становилась во главе дома, противясь разделу и выступая в роли объединительницы семьи. Тогда она распоряжалась имуществом и хозяйством, не получая, впрочем, никаких имущественных прав, отличных от прав любой другой женщины.

Большая роль и высокий статус «старшей» в абхазской семье подчеркивались народным этикетом. Так, невестке не разрешалось мыться, одеваться или причесываться в присутствии свекрови, сидеть с ней на одной скамье, ложиться спать раньше нее. Невесткам вменялось в обязанность выказывать «старшей» всевозможные знаки уважения, а самая младшая из невесток должна была помогать ей мыть руки и ноги, укладываться спать и т. п. Составной частью этого этикета стали и сильные в абхазском быту обычаи избегания, запрещавшие невестке какое-то время разговаривать со

свекровью, подходить при ней к новорожденному, показываться рядом с мужем[7].

Во многом сходным с описанным было положение «старшей» у народов Северного Кавказа, хотя у большинства из них здесь сказалось известное влияние ислама и шариата.

О позиции «старшей» в семейной иерархии *адыгских народов* говорит уже одно название — *гуаше* (княгиня). По словам Т. Лапинского, она имела в доме почти такое же влияние, как и глава дома, и ее свято почитали[8]. Все же точнее было бы сказать, что гуаше считалась вторым лицом в семье и полновластной хозяйкой в женской сфере труда и быта. Согласовывать с главой семьи она должна была лишь то, что выходило за пределы этой сферы: скажем, продажу или передачу взаймы чего-либо из общесемейного имущества. Она распределяла между женщинами и девушками семьи работы по дому, а сама, обычно вместе со старшей невесткой, ведала приготовлением и распределением пищи. Ключ от амбара, где хранились продукты, и половник, которым раздавали пищу, она не доверяла никому.

Если по старости или по болезни гуаше отказывалась от своих обязанностей, передавая их старшей невестке, то она все же фактически сохраняла многие прежние права, так как невестка боялась осуждения в узурпации чужих привилегий и по каждому сколько-нибудь значительному поводу обращалась к свекрови за указаниями. Дисциплина, поддерживаемая «старшей» среди подчиненных ей женщин, была такова, что без ее разрешения никто даже на минуту не смел отлучиться за пределы усадьбы. Этому вполне соответствовало этикетное оформление статуса гуаше. В то время как все другие женщины ели отдельно от мужчин, гуаше могла есть за одним столом с сыновьями. Никто из женщин и девушек не имел права лечь спать раньше нее или сесть на ее место у очага. При ней запрещалось показываться в небрежном виде, громко разговаривать, шутить, смеяться, в отношении нее соблюдались обычаи избегания. В отдельных случаях (по-видимому, несколько чаще у менее исламизированных причерноморских шапсугов) гуаше возглавляла большую семью после смерти мужа[9].

У близкородственных абхазам и в то же время испытавших заметное адыгейское влияние *абазин*, согласно нашей полевой информации и единичному литературному упоминанию[10], положение «старшей» (*акважва* — старшая женщина) было идентично положению адыгейской гуаше.

Для большой семьи соседних с адыгами *карачаевцев* и *балкарцев* была характерна выраженная авторитарная власть домовладыки, который являлся не только распорядителем, но и собственником семейного имущества. Однако и при этих обстоятельствах «старшая» (*юй бийче, юйюр бийче* — хозяйка дома) считалась полновластной хозяйкой кладовой, домашней утвари и сундуков с одеждой. Войти в кладовую без ее ведома и разрешения было нельзя даже при таком событии, как приезд гостя. «Старшая» не только распределяла и контролировала женские работы, но и, по некото-

рым сообщениям, была вправе отдавать распоряжения сыновьям. Сама «старшая», особенно если она была пожилой, как правило, не работала. Все свое время она отдавала воспитанию детей, надзору за работой невесток и девушек и за их поведением, а также руководила женскими обрядами. Не спросившись у нее, нельзя было пойти не только в гости, но даже за водой. Часто она сама сопровождала дочерей и невесток на праздничные собрания, чтобы и там наблюдать за тем, как они себя ведут.

Ее власть была не менее деспотичной, чем власть главы дома, а с провинившимися она расправлялась беспощадно: ругала, оплевывала, избивала. Однако в тех случаях, когда она не была женой или матерью главы семьи и занимала свое место за смертью старших женщин, положение несколько менялось. Такая «старшая» могла брать на себя какую-нибудь престижную работу, мягче обращалась с подчиненными ей женщинами. Предписанные этикетом знаки внимания «старшей» со стороны других женщин были сходны с принятыми у адыгов, они вообще мало чем различались у всех народов Северного Кавказа [11].

Осетинскую семейную общину со времен Б. В. Миллера принято противопоставлять карачаево-балкарской как более демократичную, однако с той оговоркой, что власть «старшей» (*афсин* — хозяйка) в сфере деятельности была более авторитарной, чем власть самого главы семьи. Афсин если и занималась физическим трудом, то выполняла только легкие и престижные работы. Она руководила хозяйственной деятельностью женщин, которая в равнинных районах ограничивалась собственно домашним хозяйством, а в горах включала также сельскохозяйственные работы; поддерживала среди них мир и согласие, наставляя в затруднительных и порицая в конфликтных ситуациях; воспитывала детей, покуда мальчики-подростки не переходили в ведение главы семьи; исполняла женские, а если была старше главы семьи, то и общесемейные религиозные обряды. Она считалась хранительницей семейного очага, почитавшегося осетинами как святыня. Не последнюю роль играла она в выборе невест для сыновей, приглядываясь к девушкам и сообщая затем о подходящих кандидатурах главе семьи.

Никто без ее разрешения не смел войти в кладовую с продуктами, ключи от которой она носила на поясе как знак своих особых полномочий. У северных осетин другим символом ее особого положения было исключительное право обедать одновременно с мужчинами, хотя и за отдельным столом, стоявшим неподалеку от места главы семьи. Есть сведения о том, что афсин могла давать указания сыновьям. Если афсин с годами теряла авторитет, ее функции могли быть переданы одной из невесток. С другой стороны, авторитетная афсин, пережившая мужа, могла стать главой семьи, но управляла ею не единолично, а с помощью одного из сыновей, который заменял ее в традиционно мужской сфере деятельности. В частности, не она, а он в этом случае представлял семью перед сельской общиной, на мужских сборищах и при отправлении многих религиозных обрядов за стенами дома [12].

У *чеченцев* после их переселения с гор на равнину семейная община почти прекратила свое существование, и характерные для нее порядки сохранились либо в пережитках, либо в отчасти деформированном состоянии. В частности, внутрисемейное разделение труда в ней стало менее выраженным, чем у большинства других народов Кавказа. Однако в основных чертах роли и статус «старшей» были здесь теми же, что и у соседей. «Старшая» (*ценана* — мать огня или *цинанана* — мать дома), как правило, была женой или матерью главы дома, она руководила трудовой деятельностью младших женщин и девушек и наблюдала за их поведением. К старости она назначала себе помощницей старшую из невесток или дочерей; в последнем случае перед нами своеобразная черта большесемейного быта чеченцев, связанная, вероятно, с начавшимся отходом от традиционного внутрисемейного разделения труда и более широким, чем у других народов края, привлечением девушек к основным женским работам.

Хозяйственной прерогативой «старшей» оставалась выпечка хлеба, другую пищу могла готовить ее заместительница с помощью младших женщин. Организаторская роль давала ей другую привилегию: «старшая» гораздо свободнее, чем другие женщины, могла появляться на мужской половине дома, чтобы общаться и советоваться с главой семьи. В горных районах Чечни цинанана имела голос на общесемейном совете, но в равнинных районах она уже лишилась этого права, здесь этот совет стал только мужским. На праздничных молениях у почитавшегося чеченцами священным очага она занимала одно из почетных мест (однако, хотя и была «матерью огня», менее почетное, чем глава семьи). Бывало, что после смерти мужа цинанана оставалась главой семьи до ее раздела [13]. О положении «старшей» в семейной общине соседей чеченцев — *ингушей* сведений нет.

Сравнительно хорошо исследован рассматриваемый вопрос у нескольких народов Дагестана.

У *аварцев* к концу XIX в. семейная община существовала в полураспавшемся виде и описана как результат исторической реконструкции на основании свидетельств старейших информаторов. Согласно этой реконструкции, в большой семье ее женская глава (*кудияй чужу* — большая жена или просто *кудияй* — большая) была ближайшей помощницей хозяина дома, она ведала областью женского труда и быта. В ее руках были все продовольственные припасы, ключи от кладовой, ларей и сундуков. Она же считалась хранительницей неугасимого семейного огня. Власть ее над младшими женщинами исследовательница аварской большой семьи З. А. Никольская характеризует как не абсолютную, но достаточно выразительно оформленную семейным этикетом: так, в частности, женщины на своей половине дома даже спали в порядке определенной иерархии — старшая ближе всех к очагу. После смерти главы дома кудияй, случалось, сама возглавляла семью [14].

В *лезгинской* большой семье «старшая» (*чехи диде* — старшая мать, или *хая диде* — мать или *кьяри* — старшая) распределяла до-

машние и другие хозяйственные обязанности между женщинами и руководила их работой. Все запасы находились в ее ведении и расходовались только по ее распоряжению: без ее согласия нельзя было даже дать ребенку кусок хлеба. Она же была главной советчицей главы семьи и пользовалась авторитетом, в том числе и у мужчин, немногим уступающим авторитету хозяина дома. Чехи диде помогала старшая из невесток, в случае ее смерти занимавшая ее место. Последнее нашло свое отражение и в терминологии: все дети семьи называли старшую из невесток так же, как и саму «старшую». Сходные, хотя и менее четкие, показания имеются по другим народам лезгинской группы, в частности по *табасаранам* [15].

У *кумыков* «старшая» (*абай* — мать) присматривала за женскими работами, которые она распределяла с учетом возраста и опытности невесток и дочерей; распоряжалась припасами, держа у себя ключи от кладовой и сундуков; следила за поведением женщин, по своему усмотрению применяя наказания, вплоть до физических. В последнем не усматривали чего-либо чрезвычайного: «не больно, когда бьет абай», — гласила пословица. Она же воспитывала детей, в том числе мальчиков до того возраста, когда ими начинал заниматься глава семьи. Глава семьи не вмешивался в область ее компетенции и считался с ее мнением в своем повседневном руководстве делами семьи и на семейном совете. Когда абай умирала или дряхлела, ее функции переходили к жене старшего сына независимо от ее возраста, так что «старшей» могла оказаться самая молодая из женщин [16]. Этот принцип не возрастного, а, условно говоря, позиционного старшинства женщин семьи не был, как это полагали некоторые исследователи, уникальной чертой кумыкского быта: тот же порядок действовал, например, у армян и абхазов.

У *ногайцев* — как дагестанских, так и кубанских — женская глава семьи также называлась *абай*, *авай* (мать) или *аьем* (бабка); сведения о более общем термине, не связанном с терминологией родства, отсутствуют. Она руководила женскими работами, ведала всеми запасами продовольствия, управляла собственно домашними делами. Сама она могла готовить пищу, хотя чаще поручала это одной из своих помощниц, но распределяла пищу только она одна. Время от времени она информировала главу семьи о состоянии домашних дел, о семейных нуждах и отчитывалась в произведенных ею второстепенных тратах; решения о расходах покрупнее принимались ими сообща. Единственная из женщин семьи, она участвовала в семейном совете. Символами ее хозяйственных прерогатив были связка ключей от кладовых, сундуков и денежной кассы, постоянно носимая ею на поясе, а также половник. Надзор «старшей» за другими женщинами был строгим: без ее разрешения нельзя было, например, отлучиться или дать взаймы какую-нибудь мелочь соседям. Провинившуюся наказывал ее муж по указанию «старшей» или сама «старшая». Последнее даже нашло отражение в ногайской пословице, напоминавшей, что порядок в доме зависит от поворотливости младших и взыскательности старших: «от ноги невестки, от палки свекрови» [17].

Итак, и семейные роли, и статус «старшей» у народов Кавказа при всех расхождениях в частностях характеризовались многими тождественными или сходными чертами. Основные из них могут быть обобщены следующим образом.

1. «Старшая» сама либо совсем не занималась физическим трудом, либо выполняла наиболее престижные и вместе с тем не требующие больших усилий работы: чаще всего готовила пищу, прибегая к помощи одной из невесток (у многих народов только хлеб) и самолично распределяла ее между членами семьи. Последнее обычно было ее монополией, что у ряда народов (армяне, адыги, ногайцы и др.) символизировалось принадлежавшим ей половником.

2. Высвобождавшееся вследствие этого время «старшая» отдавала организации труда женской части семьи, надзору за ее поведением и воспитанию подрастающего поколения. Ее воспитательная роль определялась также и тем, что она была единственной женщиной семьи, не связанной обычаями избегания по отношению к маленьким детям.

3. «Старшая» выступала также в идеологической роли, охраняя нравственные и иные нормы, поддерживая традиции и руководя обрядами. У народов, сохранивших значительные остатки дохристианских и домусульманских верований (абхазы, осетины), она была жрицей специфически женских культов.

4. Репрезентативной роли, т. е. роли представительницы семьи перед внешним миром, «старшая» у подавляющего большинства народов была лишена, даже если она сама была главой семьи.

5. По своему статусу «старшая», как правило, была главой лишь потребительской сферы домашней жизни и женской части семьи, но главой полновластной. Она была единоличной хозяйкой кладовой со съестными припасами, что символизировалось запретом входить туда без ее разрешения, а также носимыми ею постоянно при себе ключами. У части народов (карачаевцы, балкарцы, кумыки, ногайцы) она считалась также хозяйкой сундуков с одеждой, а у некоторых (у ногайцев) — и домашней кассы. Всей полнотой власти она обладала и как глава младших женщин и девушек, к которым она была вправе применять наказания вплоть до телесных, но интересы которых она же и отстаивала перед мужской частью семьи (армяне, карачаевцы, балкарцы, ногайцы).

6. В качестве главы женской части дома «старшая» обладала определенными правами также и в его мужской части и пользовалась большим уважением, которое подчеркивалось этикетом. Она была единственной из женщин, участвовавшей в семейных советах; единственной, с кем глава семьи мог посоветоваться о крупных тратах и других важных делах; чаще всего она вообще была единственной из женщин, с кем общался глава дома. Иногда, как у осетин, она обладала привилегией обедать одновременно с мужчинами. Знаки внимания и почтения оказывались ей всей семьей, однако больше всего невестками и особенно подчеркнуто — молодыми.

Перечисленные основные черты положения «старшей» отражают, так сказать, стандартную ситуацию в кавказской большой семье на

той ее исторической стадии, когда женщина была в основном отстранена от участия в общественном производстве, и при такой ее структуре, когда «старшая» приходилась женой или матерью главе семьи. В тех случаях, когда сохранялись другие или складывались особые ситуации, положение «старшей» также было иным. В частности, там, где, как у горных грузин, женщины продолжали широко участвовать в общественном производстве, роли «старшей» были шире, а общесемейный статус еще выше. Особая ситуация повсеместно складывалась в тех семьях, где после смерти или за дряхлостью жены или матери главы семьи их место занимала одна из других женщин, обычно старшая по возрасту или по возрасту своего мужа. В этих случаях роли новой «старшей» сохранялись, но ее статус мог снизиться за счет сужения объема ее фактических прав, привилегий, оказываемых ей этикетных знаков почтения. Напротив, в тех нечастых случаях, когда «старшая» после смерти мужа или сына сама становилась главой семьи, ее общесемейный статус повышался, хотя почти никогда не поднимался до уровня статуса главы семьи — мужчины.

Как же истолковывается этот статус исторически?

Насколько нам известно, первая в этнографической литературе попытка его интерпретации была сделана К. Д. Куловым в знаменательно озаглавленной работе «Матриархат в Осетии». Этот автор обратил внимание на ряд особенностей в положении осетинской старухи-матери: она была хозяйкой кладовой; пословица говорила о ней, что «монолитность семьи связана с ее хозяйкой»; после смерти главы семьи она сама подчас становилась ее главой, при всех обстоятельствах противясь ее разделу и т. п. Подытожив эти и им подобные свидетельства того, что даже в условиях патриархальной действительности старуха-мать не потеряла своего авторитетного положения, К. Д. Кулов усмотрел здесь такие же остаточные явления материнско-родовой организации, как, скажем, в отдельных реминисценциях группового брака [18].

Следующий, более заметный шаг в том же направлении предпринят В. И. Абаевым, который как филолог сопоставил осетинский термин «афсин» с аналогичным термином «афшин», являвшимся титулом верховного правителя в ираноязычных областях древней Средней Азии — Усрушане и Согдиане. Распространение здесь этого титула В. И. Абаев объяснил воздействием скифо-массагетско-аланской матриархальной традиции, а именно тем огромным впечатлением, которое произвели на среднеазиатских правителей победоносные военачальницы массагетов — афшины. «Прославленный завоеватель Кир, сокрушивший великие царства древнего мира, сложил голову в борьбе с массагетской «афшин» Томирис. Можно представить, какой оглушительный резонанс дало это событие во всем тогдашнем мире» [19].

Сатана осетинского нартского эпоса, этот центральный матриархальный образ древнейшего пласта осетинского фольклора, также имеет своим постоянным эпитетом слово «афсин». Наконец, афсин как «старшая» осетинской большой семьи — не только хозяйка дома,

но и хранительница священного домашнего очага. Таким образом, афсин у осетин — «важная и значительная социальная категория, которая выступает в быту, в эпосе, в культе. Истоки ее с несомненностью ведут к матриархату, к той особой и исключительной роли, которую играла женщина у массагетских и сарматских племен... Не будет поэтому ошибкой утверждать, что афсин — это термин массагетского матриархата, донесенный до наших дней осетинами в непрерывной бытовой, эпической и религиозной традиции» [20].

В. И. Абаев в противоположность К. Д. Кулову не просто высказал предположение о пережиточном характере статуса афсин, но и усилил это предположение определенными лингвистическими и историческими сопоставлениями. Поэтому неудивительно, что развитые им взгляды получили отражение во всей последующей осетиноведческой этнографической литературе. Б. А. Калоев и А. Х. Магометов, ссылаясь на В. И. Абаева и вслед за ним, рассматривают осетинскую «старшую» — афсин как «носительницу черт, являющихся пережитками матриархата» [21].

К аналогичным выводам пришел независимо от осетиноведов С. Д. Лисициан на армянском этнографическом материале. В том, что до́ма все подчинялись распоряжениям тантируи; что авторитет старшей невестки, ставшей после смерти свекрови «старшей», оказывался выше авторитета ее мужа; что домохозяин, будучи полномочным распорядителем всех внешних дел, переступая порог дома, во всем подчинялся порядку, установленному «старшей»; что тантируи была первой, к кому обращались сваты и т. п., С. Д. Лисициан усмотрел «яркие пережитки матриархата» [22]. Эта же идея была проведена С. Д. Лисицианом и Э. Т. Карапетян в посвященном армянской большой семье разделе тома «Народы Кавказа» обобщающей серии «Народы мира» [23], а позднее А. Е. Тер-Саркисянц [24].

Не будем множить примеры того, как и другие кавказоведы высказывались за пережиточно матриархальное происхождение статуса «старшей». Отметим лишь, что этого же взгляда придерживался М. О. Косвен и что он в своей итоговой работе о семейной общине дал наиболее общее обоснование данной трактовки: «Иногда в положении «старшей» сказываются несомненные пережитки матриархата: она обладает широким авторитетом в области всей жизни семейной общины» [25]. Заметим также, что если в кавказоведческой этнографии заметное распространение получила трактовка пережиточно матриархального статуса «старшей», то в кавказоведческой фольклористике дело пошло еще дальше. Это в особенности относится к историческому истолкованию женских персонажей нартского эпоса, которые почти в полном составе рассматриваются как пережиточно матриархальные. Действительно, во всех основных национальных версиях нартского эпоса — адыгской, осетинской, абхазской — одно из центральных мест занимает образ Сатаны-Сатаней, носящий на себе глубокий отпечаток материнско-родовых представлений [26]. Однако этот отпечаток как бы заодно проецируется и на многие другие женские образы, например на образ абхазской Гунды Прекрасной, из-за того, что она вступала в единоборство со своими

женихами[27], между тем как со времен Э. Кроули хорошо известно, что такие сюжеты могут быть объяснены вне зависимости от материнско-родовых или отцовско-родовых порядков половыми табу[28]. Или, скажем, на образ кабардинской Адиюх только из-за того, что она была хорошей помощницей мужу, пока не рассердилась на него и перестала ему помогать. Или еще один пример: даже на кабардинскую Малечипх из-за того лишь, что она, как Пенелопа, преданно и верно ждала своего жениха. Все это, утверждается в редакционном предисловии к собранию кабардинских нартских сказаний, является в «известной степени поэтическим отражением периода матриархата»[29]. Да и в образе самой Сатаны-Сатаней к числу черт, восходящих к материнско-родовой эпохе, нередко относят, как уже приходилось отмечать, ее черты матери семейства и хозяйки дома[30].

Вот здесь-то и возникает главный вопрос: правомерно ли трактовать присущий патриархальной семье народов Кавказа относительно высокий статус хозяйки дома и матери семейства как пережиточно матриархальный?

Рассматривая этот вопрос, мы должны прежде всего учесть, что данный статус был целесообразно обусловлен теми ролями хозяйки дома, старшей женщины и т. п., которые были ей отведены в патриархальной семье, т. е. руководством домашним хозяйством и занятыми в нем женщинами. Хотя сама эта сфера в силу сложившегося уже на позднем этапе первобытной истории межполового разделения труда приобрела вспомогательный характер (вспомним Энгельса: «домашняя работа женщины утратила теперь свое значение по сравнению с промысловым трудом мужчины»[31]), она, разумеется, осталась достаточно важной, для того чтобы найти свое отражение в системе социальной регуляции. И характер этого отражения определялся двумя факторами общественно-экономического порядка. Во-первых, свойственное всякому традиционному обществу жесткое распределение и закрепление хозяйственных функций не позволяло мужчине вникать и вмешиваться в деятельность женщин, и поэтому глава семьи должен был предоставить большую степень автономии «хозяйке дома». Во-вторых, в деятельности женщин, как и во всякой деятельности, нужны были не только свои рядовые исполнительницы, но и свои руководительницы, и поэтому даже одна организация домашнего производства требовала, чтобы над младшими была поставлена старшая женщина. К социально-экономическим добавлялись причины социально-бытовые: чтобы регулировать поведение женщин и девушек в повседневной жизни, предотвращать неизбежные в большесемейном общении конфликты и т. п. также необходима старшая женщина. Наконец, известную роль должны были играть и социально-психологические факторы: старшая женщина, являвшаяся, как правило, женой главы семьи, матерью его сыновей, матерью будущего, а нередко и уже занявшего это место хозяина дома не могла не получить особого, относительно высокого статуса. А все это вместе взятое давало «старшей» авторитет не только среди женской части, но и в семье в целом.

В большесемейной общине выделялись дела, раздельно выполняемые, с одной стороны, мужчинами и женщинами, а с другой — старшими и младшими. Нарушение этого порядка управления семьей подорвало бы саму семью, правильно отмечает В. Дж. Итонишвили [32]. В принципе позиция «старшей» в патриархальной семье соответствовала ее семейным ролям, но такое соотношение могло быть нарушено, и это не меняло дела. Роли вели к институциализации статусов, и статусы получали относительную независимость от ролей. Старшая в семье женщина продолжала пользоваться самым высоким престижем, даже уступив в связи с возрастом свое место другой женщине и таким образом перестав быть «старшей». Значит, ни хозяйка дома, ни мать семейства не обладали в патриархальной семье каким-либо специфически пережиточным, в принципе не обусловленным ее функциями в этой семье престижем.

О том же говорят и другие черты в положении «старшей». Ни у одного из народов Кавказа обычное право не давало ей никаких имущественных привилегий по сравнению с другими женщинами семьи; как и они, она не наследовала ничего из общесемейной собственности. Есть единичное сообщение, что у абхазов при разделе после смерти главы семьи «старшая» получала долю, равную доле каждого из сыновей [33], но оно не подтверждено другими литературными сведениями и категорически опровергнуто всеми информаторами-абхазами. Как мы видели выше, пережившая мужа «старшая» иногда становилась во главе семьи, однако у подавляющего большинства народов региона в этих случаях она была как бы не вполне полноценным главой, так как не имела права представлять семью во внешнем мире и должна была передоверять репрезентативную роль одному из своих сыновей. Тем самым она возглавляла семью не столько юридически, сколько фактически, опираясь лишь на свой привычный для сыновей и невесток авторитет.

Но может быть, этот функционально обусловленный, а не пережиточно дисфункциональный высокий статус «старшей» в большой семье был характерен только для позднего типа семейной общины? Известно, что М. О. Косвен выделял две социальные формы последней: более раннюю демократическую и более позднюю отцовскую, или деспотическую [34], и что многие этнографы-кавказоведы (и среди них в свое время автор этой статьи) попытались применить данную схему на конкретном материале. Результаты этих попыток представляют собой лишь гипотетические реконструкции, в которых явления разностадиального порядка не могут быть с уверенностью отделены от конкретного своеобразия тех или иных изучавшихся семей. Однако в данном случае для нас важнее другое. Мы видели, что одни исследователи, попытавшиеся увязать позицию «старшей» с исторической формой большой семьи (как, например, Э. Т. Карапетян), пришли к знаменательному выводу: там, где семья была демократичнее, ниже был также и статус самой «старшей». В то же время другие исследователи (например, Р. Л. Харадзе), установив соотношение между предположительно более ранней формой семейной общины и более высоким статусом «старшей», объяснили это

соотношение реальными формами разделения труда, а не реминсценциями матриархата. Стало быть, поиск в дифференцированно стадиальном направлении также ничего не дал для пережиточно матриархальной трактовки вопроса.

Возможность выявления пережиточно матриархальных явлений, свидетельствующих об особом статусе «старшей» в большой семье, остается не исключенной. Можно допустить, что со временем такие явления будут обнаружены. Однако пока мы ими не располагаем, между тем как свидетельства в пользу ролевой, функциональной обусловленности этого статуса условиями патриархального большесемейного коллектива представляются несомненными.

Рассмотренный здесь вопрос об историческом истолковании одного из этнографических сюжетов может показаться частным. Однако, на наш взгляд, он имеет также и общее значение, не замыкаясь только в тематических рамках статуса «старшей» женщины в большой семье и лишь в географических границах кавказоведения. Сошлемся в качестве примера на аналогичную трактовку относительно высокого положения жены вождя или феодала, встречающуюся в историко-этнографической литературе по Передней Азии [35]. В этом случае особый статус женщины также не требует пережиточно матриархального истолкования, так как определяется самим распределением ролей — не только мужских, но и связанных с ними женских — в социально стратифицированном обществе. Вопрос о пережитках и методе пережитков еще ждет удовлетворительной разработки [36]. Но одно ясно уже сейчас. Явления, хорошо объяснимые из современных реальностей, незачем да и по существу неверно относить к категории остаточных явлений.

[1] *Косвен М. О.* Этнография и история Кавказа. Исследования и материалы. М., 1961, с. 92 и сл.; *Он же.* Семейная община и патронимия. М.: Изд-во АН СССР, 1963, с. 40 и сл.

[2] Помимо литературных сведений в статье использованы полевые этнографические материалы и отдельные архивные данные, собранные автором в 1946—1948 и 1981 гг. в Абхазской АССР и в 1959—1979 г. в автономных республиках и областях Северного Кавказа (главным образом по адыгским народам, осетинам и карачаевцам). В дальнейшем ссылки даются только на литературные и архивные источники.

[3] *Гейбуллаев Г. А.* О пережитках большой семьи в Азербайджане в XIX в. (по материалам Кубинского района). — В кн.: Азербайджанский этнографический сборник, Баку, 1965, вып. 2, с. 176 и сл.; *Ахмедов А. К.* Семья и семейный быт азербайджанцев (по материалам Дманисского района Грузинской ССР). Рук. канд. дис. Баку, 1968. ГБЛ, отд. дисс., с. 58 и сл.; *Садыков А. И.* Пережитки семейной общины в восточном Азербайджане (по этнографическим материалам). Рук. канд. дис. Баку, 1970, ГБЛ, отд. дисс., с. 88 и сл.

[4] *Гакстгаузен А.* Закавказский край, ч. 1. СПб., 1857, с. 30; *Лисициан С. Д.* Очерки этнографии дореволюционной Армении. — КЭС, 1955, 1, с. 233 и сл.; *Карапетян Э. Т.* Армянская семейная община. Ереван, 1958, с. 123 и сл.; *Тер-Саркисянц А. Е.* Современная семья у армян. По материалам сельских районов Армянской ССР. М.: Наука, 1972, с. 89 и сл.

[5] *Абазадзе Н. Л.* Семейная община у грузин (диди-оджахи). — Этнографическое обозрение, 1889, кн. III, с. 15 и сл.; *Харадзе Р. Л.* Грузинская семейная община, т. 1. Тбилиси, 1960, с. 189 и сл.; т. 2, с. 42 и сл.; *Итонишвили В. Дж.* Семейный быт в Мтиулети-Гудамакари. — В кн.: Кавказский

этногр. сб. Вып. 3. Очерки этнографии Мтиулети. Тбилиси, 1971, с. 147 и сл.; *Он же*. Пережитки семейной общины у грузин-горцев Ксанского ущелья. — Там же, 1972, вып. 4, с. 124 и сл.

[6] ЦГА Абх. АССР, ф. 70, д. 1, л. 31.

[7] Подробнее см.: *Смирнова Я. С.* Абхазская женщина в дореволюционном прошлом и в советскую эпоху. Рук. канд. дис. М., 1949, АИЭ, с. 282 и сл.; *Она же*. Семейный быт и общественное положение абхазской женщины (XIX—XX вв.) — КЭС, 1955, 1 с. 121 и сл.; *Она же*. Роли и статусы старших возрастных групп в абхазской семье. — В кн.: Феномен долгожительства. Антрополого-этнографический аспект исследования. М.: Наука, 1982; *Кучберия А.* Большая семья у абхазов. — Вестник отд. общ. наук АН Груз. ССР, 1968, № 5, с. 164.

[8] *Lapinski Th.* Die Bergvölker des Kaukasus und ihr Freiheitskampf gegen die Russen. Hamburg, 1863, Bd. 1, S. 34.

[9] *Махвич-Мацкевич А.* Абадзехи, их быт, нравы и обычаи. — Народная беседа, 1964, кн. 3, с. 6; *Коджесау Э. Л.* Семейные отношения шапсугов в прошлом и настоящем. Рук. канд. дис. М., 1954, АИЭ, с. 150, 163; *Шикова Т. Т.* Семья и семейный быт кабардинцев в прошлом и настоящем. Рук. канд. дис. М., 1955, АИЭ, с. 86 и сл.; *Меретуков М. А.* Семейная община у адыгов. — УЗАНИИЯЛИ, 1970, т. 9, с. 223 и сл., 263; *Он же*. Семья и семейный быт адыгов в прошлом и настоящем. — В кн.: Культура и быт адыгов (этнографические исследования), вып. 1. Майкоп, 1977, с. 21 и сл., 27 и сл.

[10] *Данилова Е. Н.* Сельская община у абазин (40—90-е годы XIX в.). Рук. канд. дис. М., 1973, ГБЛ, отд. дисс., с. 121.

[11] *Миллер Б.* Из области обычного права карачаевцев. — Этнографическое обозрение, 1902, № 1, с. 24; *Азаматов К. Г.* Социально-экономическое положение и обычное право балкарцев в первой половине XIX в. Нальчик, 1968, с. 82 и сл.; *Мусукаев А. И.* Из прошлого незабытого (к вопросу изучения этнографии дореволюционной Балкарии). Нальчик, 1975, с. 40 и сл.; *Он же*. К вопросу о разделении трудовых обязанностей в большой семье балкарцев конца XIX—начала XX в. — В кн.: Этнография народов Кабардино-Балкарии, вып. 1. Нальчик, 1977, с. 89 и сл.; Карачаевцы. Историко-этнографический очерк. Черкесск, 1978, с. 231.

[12] *Миллер Б.* Из области. . ., с. 24—25; *Ванети З.* Индивидуализм и коллективизм в родовом быту осетин. — Изв. Осетинского НИИ краеведения, 1926, вып. 2, с. 20; *Ванеев З.* Из истории родового быта в Юго-Осетии. Тбилиси, 1955, с. 61; *Калоев Б. А.* Осетины (историко-этнографическое исследование). М.: Наука, 1971, с. 207 и сл.; *Магометов А. К.* Культура и быт осетинского народа. Историко-этнографическое исследование. Орджоникидзе, 1968, с. 318 и сл.; *Он же*. Общественный строй и быт осетин (XVII—XIX вв.). Орджоникидзе, 1974, с. 179 и сл.; *Итонишвили В. Дж.* Семейный быт горцев Центрального Кавказа. Автореф. докт. дисс. Тбилиси, 1971, с. 27.

[13] *Харузин Н. Н.* Заметки о юридическом быте чеченцев и ингушей. — Сб. материалов по этнографии, изд. при Дашковском этногр. музее, М., 1888, вып. III, с. 123 и сл.; *Исмаилова М. Ш.* Семейный быт чеченцев в прошлом (по данным этнографии). Рук. канд. дис. Тбилиси, 1971. ГБЛ, отд. дисс., с. 118 и сл.

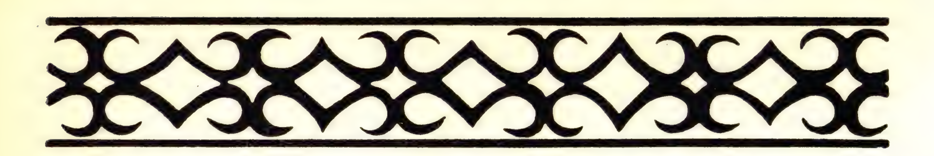
[14] *Никольская З. А.* Родовые формы и отношения у аварцев в XIX в. Рук. канд. дис. М., 1948, АИЭ, с. 84 и сл.

[15] *Ихилов М. М.* Народности лезгинской группы. Этнографическое исследование прошлого и настоящего лезгин, табасаранцев, рутулов, цахуров, агулов. Махачкала, 1967, с. 171 и сл.; *Агаширинова С. С.* Материальная культура лезгин в XIX—начале XX в. М.: Наука, 1979, с. 134 и сл.

[16] *Гаджиева С. Ш.* К вопросу о тухуме и большой семье у кумыков. — КСИЭ, 1952, вып. 14, с. 76, 79; *Она же*. Каякентские кумыки. — КЭС, 1958, II, с. 64 и сл.; *Она же*. О семейных отношениях кумыков в XIX в. — Уч. зап. Ин-та истории, языка и лит. Даг. ФАН СССР, 1958, т. 4, с. 189 и сл.

[17] *Гаджиева С. Ш.* Очерки истории семьи и брака у ногайцев. XIX—начало XX в. М.: Наука, 1979, с. 37 и сл.; *Керейтов Р. Х.* Семья и брак у кубанских ногайцев в прошлом и настоящем. Рук. канд. дис. М., 1973, ГБЛ, отд. дис., с. 61.

[18] *Кулов К. Д.* Матриархат в Осетии. — Изв. Северо-Осетинского НИИ, 1935, т. 8, с. 228.
[19] *Абаев В. И.* Среднеазиатский политический термин «афсин». — ВДИ, 1959, № 2, с. 114.
[20] Там же, с. 115.
[21] *Калоев Б. А.* Осетины, с. 207; ср.: *Магометов А. Х.* Указ. соч., с. 179—180.
[22] *Лисициан С. Д.* Очерки этнографии..., с. 233.
[23] Народы Кавказа, т. II. М., 1962, с. 525.
[24] *Тер-Саркисянц А. Е.* Современная семья..., с. 89.
[25] *Косвен М. О.* Семейная община и патронимия, с. 51—52.
[26] *Абаев В. И.* Нартовский эпос. — Изв. Северо-Осетинского НИИ, 1945, т. 10, вып. 1; *Инал-ипа Ш. Д.* Об абхазских нартских сказаниях. — Труды Абхазского ин-та языка, лит. и истории, Сухуми, 1949, вып. 23; *Мелетинский Е. М.* Место нартских сказаний в истории эпоса. — В кн.: Нартский эпос. Орджоникидзе, 1957; Нартские сказания — эпос народов Кавказа. М.: Наука, 1969; *Салакая Ш. Х.* Абхазский нартский эпос. Тбилиси, 1976, и др.
[27] *Салакая Ш. Х.* Указ. соч., с. 59; см. также: *Инал-ипа Ш. Д.* К вопросу о матриархально-родовом строе в Абхазии (по пережиточным этнографическим данным). — Труды Абхазского ин-та языка, лит. истории, Сухуми, 1954, т. 25, с. 269.
[28] *Краулей Э.* Мистическая роза. Исследование о первобытном браке. СПб., 1905, с. 355, 358.
[29] Нарты. Эпос кабардинского народа. М., 1951, с. 15. Показательно, что автор вводной статьи к новому изданию адыгского нартского эпоса подходит к вопросу значительно осторожнее, не касаясь прежней трактовки Адиюх и Малечипх. См.: Нарты. Адыгский народный эпос. М.: Наука, 1974, с. 28.
[30] *Смирнова Я. С.* Военная демократия в нартском эпосе. — СЭ, 1959, № 6, с. 67.
[31] *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч., т. 21, с. 162.
[32] *Итонишвили В. Дж.* Семейный быт горцев..., с. 13.
[33] *Джанашвили М.* Абхазия и абхазцы. Этнографический очерк. — Зап. КОРГО, 1894, кн. XVI, с. 17.
[34] *Косвен М. О.* Этнография и история Кавказа, с. 102 и сл.; *Он же.* Семейная община и патронимия, с. 88—89.
[35] *Иванов М. С.* Племена Фарса кашкайские, хамсе, кухгилуйе, мамасани. М., 1961, с. 107 и сл.
[36] Подробнее см.: *Першиц А. И.* Динамика традиций и возможности их исторического истолкования. — Народы Азии и Африки, 1981, № 5; *Он же.* Остаточные явления в культуре. — Природа, 1982, № 8.



КУЛЬТУРА И БЫТ РУССКОГО И УКРАИНСКОГО НАСЕЛЕНИЯ СЕВЕРНОГО КАВКАЗА В КОНЦЕ XVI—XIX в.

Л. Б. Заседателева

Специфические условия появления русского казачества на Северном Кавказе к середине XVI в., «когда сама миграция становилась предметом классовой борьбы» [1], затяжные турецко-иранские войны в этом районе, походы крымских татар и междоусобные распри северокавказских феодалов — все это с самого начала накладывало сильный отпечаток на быт и культуру казачьего населения края, способствовало созданию своеобразного военизированного уклада жизни. В то же время традиционный казачий быт на Северном Кавказе представлял собой специфическую вариацию традиционного русского крестьянского быта, проявлявшего себя в особых исторических условиях и в особом этническом окружении, что дополнительно накладывало на него своеобразный «кавказский колорит».

Как известно, северокавказское терско-гребенское, а с конца XVIII в. — и кубанское казачество (как и другие старейшие группы восточнославянского казачества — запорожское, донское, яицкое и др.) отличалось пестрым этническим составом, о чем сообщали даже официальные правительственные документы, «скаски» самих казаков, записки путешественников [2]. С момента своего появления на Северном Кавказе беглые «сходцы» из селений и городов России, донские и волжские казаки пополнялись беглыми из среды северокавказских народов. Живя в непосредственном соседстве с коренным населением края, переселенцы, таким образом, оказывались в иноэтническом окружении. Это не могло не отразиться на всей бытовой культуре, внешнем облике и самом характере как ранних, так и поздних казачьих обществ Терека, Сунжи, Кубани, не повлиять на материальную и духовную культуру русского и украинского населения края.

Одну из крупных по численности групп русского старожильческого населения на Северном Кавказе составляли терские казаки. Историю их появления на Тереке и освоения ими Притеречных районов условно можно разделить на три периода. Первый, насколько прослеживается по письменным источникам, охватывает середину XVI в. — 70-е годы XVIII в., второй — 70-е годы XVIII в. — 60-е годы XIX в., третий — 60-е годы XIX в. — начало XX в.



Рис. 1. Гребенцы. Рисунок начала XIX в.
В кн.: Les peuples de la Russie, t. I. Paris, 1812

В исторической литературе нет единого мнения о местах первоначального поселения казаков-первопоселенцев [3]. Какая-то часть их, видимо, до переселения к Тереку жила по его притокам, в ущельях гор, по гребням Терского хребта (отсюда и название этой части терских казаков — гребенцы). Федот Котов, в 1623 г. бывший в крепости Терки, писал, например: «А тот Терек река пала из гор

и з гребеней. А в гребнях живут казаки острошками»[4]. Такого же рода сведения встречаются в источниках начала XVIII в. «Вверх по реке Терке в гребнях, т. е. в высоких горах, кои протяглись в Персию и к Черному морю, имеются гребенских казаков городки по вершинам речек, впадающих в Терек реку»[5]. Вполне возможно, что приведенные известия отражают более ранние факты. Во всяком случае, судя по документам, в середине XVII в. казачьи «городки» Ищерский, Наурский, Червленый, Курдюков, Гладков, Шадрин, Оскин, Яковлев и другие располагались уже по правобережью Терека[6]. В таких городках жили группы переселенцев — беглые крестьяне, а также рязанские, донские и волжские казаки, уходившие на Северный Кавказ по давно известным им водным путям — по Волге, Каспию, Тереку[7].

Часть казаков в XVI в. обитала в низовьях Терека, положив основание низовому казачеству. Эта группа возникла главным образом из беглых волжских казаков. Позднее к ним переселялись казаки с Яика и из Сибири; жили среди низовых казаков также беглые из Кабарды и Кумыкии[8].

В начале XVIII в. терское казачество значительно возросло за счет новых переселенцев; возникли новые станицы, менялись места старых поселений. Так, гребенские казачьи городки Ищерский, Наурский, Червленый и др. с правобережья Терека были перенесены на левый берег реки. В дальнейшем в течение XVIII в. именно по левобережью создавались новые поселения казаков. Во второй половине XVIII в. значительными по масштабам стали также переселения государственных крестьян[9].

В пореформенное время, в течение третьего периода заселения Притеречья, сюда направлялись новые потоки русского, в меньшей мере — украинского населения. Именно такого рода миграции и были главной причиной быстрого роста численности населения Северного Кавказа в последние десятилетия XIX в. и в начале XX в.[10]

На Северо-Западном Кавказе в течение XVIII—первой половины XIX в. возникла другая группа славянского старожильческого населения, в которой численно преобладали украинцы. В 1792 г. часть земель по Таманскому полуострову и правобережью р. Кубани (до устья ее притока Лабы), вошедшие, согласно Кучук-Кайнарджийскому мирному договору с Турцией, в состав Российской империи, были отданы Екатериной II Войску Запорожскому, названному Черноморским, а впоследствии Кубанским[11]. К началу XIX в. в Черномории насчитывалось 12 куренных селений (с 1824 г. — станиц): Пашковская, Корсунская, Медведовская и др. В дальнейшем станицы пополнялись главным образом за счет переселенцев из Полтавской, Черниговской, Харьковской и других южных губерний империи; возникало множество новых станиц[12]. Территория к востоку от устья р. Лабы до укрепления Преградный Стан с конца XVIII в. заселялась русскими, преимущественно выходцами с Дона. В этом районе образовались станицы Усть-Лабинская, Кавказская, Прочноокопская и др.[13]

Переселенцы в новых природных и социальных условиях стара-



Рис. 2. Черноморский казак. Рисунок начала XIX в.
В кн.: Les peuples de la Russie, t. I

лись сохранить характерные для них традиции, обычаи, религию. Интересные впечатления о гребенцах начала XVIII в. отражены в автобиографической поэме «Бедствия Грузии» грузинского поэта Давида Гурамишвили. В начале XVIII в. взятый в плен леками во время их набега на Ксанское ущелье, он был уведен в Дагестан в с. Унцукуль. Бежав, Гурамишвили долго скитался в горах, затем пробрался на Терек, где ему помогли русские поселенцы.

О, как сердце задрожало,
Услыхав церковный звон!
Я вскочил и оглянулся,
И отпрянул, поражен:
Люди истово крестились
Возле церкви у окон.
Вот оно, мое спасенье!
Кончен вражеский полон!
... Тут внимательней взглянул я
На неведомых людей:
Кички женщин поднимались,
Словно рожки у чертей...[14]

Своеобразие культуры и быта гребенцов, стойко сохранявших традиционность, но в то же время впитавших немало северокавказских черт, неоднократно отмечали бытописатели прошлого. М. Я. Ольшевский, например, наблюдавший их быт в 1850-х годах, писал: «...несмотря на давность своего поселения на Тереке, несмотря на то, что между их станицами находились помещичьи поселения ... и станицы, составленные из грузин, отставных солдат и переселенцев из внутренних губерний, как Шелкозаводская и Николаевская, гребенцы резко сохранили свои нравы, обычаи и образ жизни и резко отличаются от прочих казаков, населяющих Кавказскую линию. Причиною этому было, с одной стороны, близкое соседство их с кумыками и чеченцами в то время, когда они жили за Тереком, а с другой стороны — их строго соблюдаемая старообрядческая вера... Поэтому не удивительно, что гребенцы много переняли от своих... соседей не только в одежде, образе жизни и обычаях, но и в поступи, походке, посадке на коне... До сих пор между гребенцами сравнительно более говорящих по-кумыкски и чеченски, нежели в других казачьих полках» [15].

Стремление к сохранению традиции сказывалось, в частности, в строительстве русскими и украинцами своих поселений. У гребенцов, например, сначала это были своеобразные укрепленные временные селения, позднее возникли городки-«зимники». Подобные традиции были вообще характерны для различных групп восточнославянского казачества еще до появления первых казачьих поселений на Северном Кавказе [16].

Со временем укрепленные лагеря гребенцов и терцев стали постоянными казачьими городками, застроенными землянками и шалашами. В памяти старожилов и в казачьем фольклоре они сохранились под названием «куреней» или «зимников», т. е. зимних, более прочных и стационарных жилищ с загонами для скота на ненастное время года. Подобное же явление отмечалось исследова-

телями и у яицких казаков, запорожцев и донцов [17]. Такие укрепленные городки окружались оборонительными валами, опоясывались рвами, колючими терновыми изгородями и частоколом, внутри которых и располагались казачьи землянки — видимо, наиболее архаичный тип жилища русских поселенцев в крае [18]. Такими казачьими городками могли быть некоторые городища, открытые археологами на Северном Кавказе, например «Трехстенный городок», городище Джиби-гала [19].

В архивных документах начиная с 20—30-х годов XVII в. уже часто встречаются упоминания о многих таких «городках» терских и гребенских казаков: в 1627 г. названы (без наименования) на Тереке городки вольных казаков; в 1637 г. — на р. Быстрой в Гребнях — казачий городок Ондрея Можары; в 1644 г. — на р. Сунже против Холопья городища (Алхан-кала) городки гребенских казаков на реках Черной, Белой, Гремячьей, Теплой. Далее перечисляются городки в документах 1645—1654 гг.: терские городки Курдюковский и атамана Федора Шевеля (все они названы «воровские атаманы и казаки»); в 1645 г. — на р. Тереке Царев городок атамана Курдюка Иванова; 1651 г. — казачьи городки по Тереку и Сунже: Верхний и Нижний Черленые, Аристов, Шевелев, Шадрин городки; в 1654 г. — «терских и гребенских атаманов и казаков 9 городков» и другие, в числе которых названы: Шевелевский, Шадринский, Ищерский, Кирьяков, Медвеженский, Степанов городок, Бормата, Семенов, Потапов, Левонтьев, Афанасьев, городок Слепова, а также Наурский (атаман Олексей Кутырь из Наурского городка) [20].

Подобные укрепленные городки (станицы) строились на Тереке и Кубани даже в XVIII—начале XIX в. в районах, находящихся в непосредственной близости к театру военных действий во время русско-турецких войн. В одном из документов дано описание таких станиц. «Станицы, курени — большей частью имеют расположение четырехугольника, перерезанного параллельными между собой улицами крестообразно. Оборонительные их укрепления обыкновенно состоят из плетневого забора и небольшого рва, идущих впереди вокруг селения. Забор сплетен из колючего хвороста так, чтобы шипы были расположены к наружной стороне. Верх забора покрывается колючим же кустарником. С внутренней стороны к такой ограде приделывают насыпь вроде банкета, которая, прикрывая грудь стоящего на коленях человека, служит ему вместо бруствера» [21].

Анализируя археологические и этнографические материалы, можно прийти к выводу, что ранние жилища русских и украинцев Северного Кавказа, видимо, представляли собой небольшие однокамерные землянки или полуземлянки без окон, с открытыми очагами, сложенными из камней на земляном или глинобитном основании, с земляными или глинобитными лавками вдоль стен; стены иногда укреплялись плетнем, обмазанным глиной. Свето-дымовое отверстие наверху на случай непогоды закрывалось куском дерна или «квачом» — пучком сена и тряпья. Такие временные (или се-

зонные) постройки встречались у русских и украинцев еще в конце XIX в. на отдаленных от станиц землях (коши, буруны, клуни и т. п.). В. В. Мавродин подобные постройки считал одним из наиболее архаичных типов жилища южной или юго-восточной группы восточных славян [22].

Внутренняя застройка русских и украинских селений в конце XVIII—начале XIX в. состояла из дощатых тонкостенных, часто плетневых изб наподобие украинских хат, обмазанных глиной и крытых камышом или соломой. К ним примыкали низкие хлева и сарайчики, едва вмещавшие несколько голов скота, необходимого для хозяйства. Церковь, иногда дом станичного начальника составляли необходимую принадлежность села.

Иной была планировка и устройство рубленых деревянных «государевых» городков-крепостей на Северном Кавказе в XVI—XVII вв. — таких, как, например, несколько раз отстраивавшийся и сносившийся Сунженский городок, занимавший промежуточное положение между «вольными» городками гребенских казаков и Терками. Укрепленный рвами, деревянными башнями и стенами, он служил убежищем казаков во время войн (так, в 1651 г. он в течение полумесяца выдерживал осаду 20-тысячного войска «кизылбашских ратных людей» и дагестанских владетелей) [23].

Еще более сильной крепостью был основанный в 1588 г. в устье Терека город Терки, одно из самых ранних описаний которого сделал Ф. Котов. «А Терки город деревянной, невелик, только хорош. А стоит над рекою над Тюменкою на низком месте. А храмы, и ряды, и дворы в городе; а за городом монастырь один, а против города за рекою слободы великие — Черкасская слобода да Окоцкая да новокрещеных черкас слобода. А через реку Тюменку мост деревянный на козлах высоко, под него проезд в лодках» [24]. К концу XVI в., с переселением в Терки групп кабардинцев, чеченцев, ингушей, кумыков, в заречной части города возникли Черкасская, Окоцкая, Татарская, Кумыкская, Ногайская, Новокрещенская слободы, что оказало заметное влияние на облик города.

В Терках, судя по официальным документам, в основном бытовали типичные русские рубленые дома — избы с чердаками, сенями, амбарами [25]. Видимо, они могли быть вытянутыми в плане и состоящими из одного или двух жилых помещений, соединенных сенями (прямая связь), либо объединенными в единый хозяйственный комплекс с открытым или замкнутым двором и с дополнительными жилыми строениями в середине. Подобный тип связи и планировки дворов и домов был широко распространен во многих центральных и юго-восточных районах страны [26]. Наконец, известное влияние на планировку срубных жилищ в более позднее время оказали и приемы домостроительства донского казачества, привнесенные на Терек, позднее и на Кубань переселявшимися группами донских казаков и иногородних начиная с 20—30-х годов XVIII в.[27]

Постоянные контакты русского и местного населения в пределах Терского города и его округи сказывались не только на облике самого города, но и на его пестром и разноязычном населении.

Северокавказские феодалы активно переселялись в Терки вместе со своими людьми, и русское окружение оказывало влияние на их быт и культуру [28]. Показательно в этом отношении описание жилища кабардинского князя Муцала, имевшего свой дом в Терках, в «казенной его части». В его рубленых хоромах постели на русский манер были убраны шелковыми и выбойковыми одеялами, русские сундуки по-восточному были покрыты богатыми коврами, глиняная посуда и деревянная утварь по-русски расписана красками; кроме того, в доме имелись высокие русские столы и стулья [29]. В документах XVII—XVIII вв. также встречаются упоминания о рубленых деревянных постройках местной знати, влившейся в состав населения русских городов-крепостей на Северном Кавказе (Терки, Моздок, Кизляр и др.) [30]

В свою очередь, в постройках русских и украинцев Северного Кавказа прослеживается горское влияние. Оно проявлялось в самом характере построек, их внешнем виде, технике строительства (например, жилища с плоскими крышами, возводившиеся в XVII—XVIII вв. из турлука, самана, глины, камня, а в XIX в. использовавшиеся в качестве хозяйственных построек) [31]. Жилища чаще всего были без фундамента, для их покрытия использовались камыш, солома, в меньшей степени — дрань [32]. Горское влияние ощущалось и в интерьерах русских (в меньшей степени — украинских) жилищ, как это можно хорошо видеть на редких гравюрах конца XVIII—начала XIX в.[33] Рисунки путешественников дополняются многочисленными сообщениями знатоков казачьего быта первой половины XIX в. Так, по словам одного из них, русские много переняли у горцев во внутреннем убранстве дома. По одной стене, иногда по-кавказски украшенной коврами, было развешено оружие и доспехи, в углу горкой возвышались постели и одеяла, сложенные на кавказский манер ровными кипами; на самом видном месте красовалась на полочках тщательно вычищенная и парадно расставленная посуда, причем особой любовью пользовалась металлическая — главным образом медная и более редкая серебряная (кувшины для воды, блюда, кубки и т. д.). По традиции в доме сохранялась традиционная русская печь с широким устьем, просторные русские лавки (порой на кавказский манер покрываемые коврами), стол, стулья, сундуки, а в красном углу под рушником висела икона или возвышался киот с образами [34].

В XVIII в., надо полагать, у терских казаков уже встречались большие «круглые» донские дома, рассчитанные на большесемейные казачьи коллективы. В XIX в. и в более позднее время в кубанском казачьем жилище сильнее проявлялись народные традиции домостроительств степных районов Украины, хотя во внешних архитектурных особенностях и технике постройки сказывалось и южнорусское, и местное кавказское влияние [35].

Сведения о хозяйстве весьма фрагментарны. Самые ранние упоминания содержатся в документах начала XVIII в. Как следует из них, в период «смутного времени» Терский город, отрезанный от центральных районов страны и до этого питавшийся привозным

хлебом, не имея своего собственного, испытывал серьезный продовольственный кризис. Раньше жители Терского города в аналогичных ситуациях «покупали просо у кабардинских и кумыцких людей», а ныне же, как сообщалось в челобитной от 1614 г., «просо на Тереке и купити не добудут, потому что кабардинские черкасы из Кабарды с продажным просом на Тереке не бывали... в Кумыках де и в Черкесах у черкас хлеб не дородился» [36].

В другом документе от 1627 г. можно прочесть о каких-то «воровских», т. е. вольных казаках в Гребнях, которым «в государевой отчине в Терском городе появиться нельзя», что эти «казаки ездили в Кабарду для проса и для всякой нужды», видимо, поддерживая самые тесные торгово-экономические сношения со своими северокавказскими соседями и живя независимо от «государевой отчины» благодаря помощи и поддержке местного населения [37].

Прочному обоснованию на Тереке и Кубани, видимо, как и в других казачьих районах, предшествовал период промыслового освоения края, когда казаки занимались добычей зверя (это называлось «гульба за зверем») и рыболовством. Так, на богатых речных «песках» Терека, куда выходила на нерест первосортная каспийская рыба, собирались артели на рыбные промыслы (на о. Чечень). Ф. Котов писал: «А против Терека о. Чечень стоит в море... И на том на острове терские люди и тарковские кумачаня и горские черкасы ловят рыбу» [38]. Сезонно-промысловый характер занятий определил и большую подвижность казачьих ватажек на раннем этапе освоения края. Подобная же картина наблюдалась на Яике и Дону, причем не только в XVI в., но и в первой половине XVIII в.[39] В документах середины XVII в. можно встретить упоминания о нападениях на казаков именно во время занятия их охотой, рыболовством, пастьбой скота [40].

Ловили красную рыбу: осетров, севрюг, лососей, белуг; частиковую рыбу (сомов, сазанов, судаков). Занимались рыболовством исключительно мужчины и мальчики с 13-летнего возраста. Они помогали старшим плести сети, ставить неводы, обрабатывать пойманную рыбу. В обработке последней принимали участие и женщины. Рыбачили с помощью неводов, сетей, багров, бредней, крыг, сеж, вентерей, ванд. Рыболовные снасти изготавливались из особого сорта высококачественной конопли. Еще в XVIII в. гребенские снасти пользовались большим спросом по всему побережью Каспия, от дельты Волги и до Аграханского залива. Обработку пряжи казаки заимствовали у кумыков. Для прочности конопля вымачивалась в дубовом отваре и круто свивалась руками. Такая пряжа была вдвое прочнее изготовленной из льна и пеньки [41].

Охотой занимались почти все жители станицы. Охотились обычно с ружьями, кинжалами, силками, серпами и т. д.

В документах первой половины XVII в., как правило, мелькают сведения о занятиях русских охотой и рыболовством, а также говорится о наличии скота у гребенцов и терцев; упоминания о занятии пашенным земледелием еще не встречаются, за исключением сведений об огородничестве, садоводстве и небольших пашнях

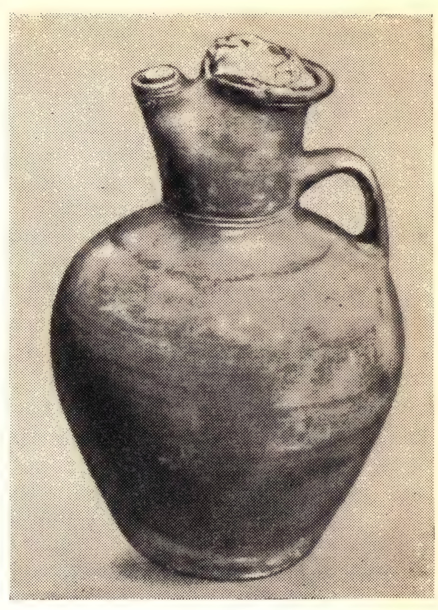



Рис. 3. Традиционная утварь гребенских казаков.
Фотография Л. Б. Заседателевой 1970-х годов

Рис. 4. Традиционное полотенце терских казаков.
Фотография Л. Б. Заседателевой 1970-х годов

в окрестностях Терков, под охраной крепостных стен и присмотром воинских служилых людей [42].

Действительно, в условиях постоянных набегов крымско-турецко-иранских отрядов и их местных союзников, а также междоусобных распрей феодальных владетелей края занятие земледелием в казачьих городках по Тереку и Сунже, а позднее, в XVIII в., и на Кубани не могло иметь постоянный характер [43].

Это же явление отмечала Е. П. Подъяпольская, которая писала, что в верховских донских городках прибывавшим беглым крестьянам под страхом смерти казаки-старожилы запрещали заниматься подсечным земледелием, чтобы не «сечь и пустошить лес, распугивая зверье», а также не создавать пригодных для земледелия площадей, способных привлечь внимание помещиков к донским плодородным землям [44].

Часто развитию земледелия на пограничных землях мешали набеги кочевников. Так, в начале XVIII в. на верховья Дона было совершено около 100 таких нападений, во время которых в городах и на промыслах было убито 243, ранено 49, уведено в плен 835 человек [45]. Еще хуже было положение на землях Терека, Сунжи, Кубани.

Отсюда можно предположить, что основным богатством русских и украинцев на Северном Кавказе в ранний период заселения, как и у их соседей-горцев, долгое время являлся скот — крупный рогатый, овцы, лошади. Об этом прямо говорят документы того времени. Так, в известном перечне награбленного имущества у жителей 9 гребенских городков во время «кизылбашского разорения» 1653 г. в числе наибольших ценностей наряду с медными котлами и прочими металлическими изделиями назван и крупный рогатый скот, лошади, овцы, козы. В Шевелевском городке противником было угнано 28 лошадей и до 300 голов «рогатой скотины», в Ищерском — соответственно 17 и 150, в Медвеженском — 50 голов крупного рогатого скота и 200 баранов и т. д.[46] Ни в одном из известных документов того времени нет упоминания о естественных при таких военных набегах потравах зерновых сельскохозяйственных культур. Видимо, если посевы и были в окрестностях некоторых казачьих городков, то им не придавалось большого хозяйственного значения, поэтому упоминания о потравах и не нашли отражения в документах. Сведения о подвижном промыслово-скотоводческом образе жизни гребенцов есть в одном из документов 1628 г., где говорится о том, что в гребнях — в районе междуречья Терека и Сунжи, от устья Сунжи до устья Татартупова «кочуют терские казаки. . ., а живет де их в гребенях с пятьсот человек» [47].

Необозримые степи, богатые разнотравья предгорий, заливные луга, громадные участки свободной земли, сравнительно мягкий климат, позволяющий почти весь год содержать скот под открытым небом, — все это создавало благоприятные условия для широкого развития животноводства. Согласно архивным документам [48], в отличие от соседей горцев в стадах русских и украинских переселенцев явно доминировал крупный рогатый скот, в чем, видимо, ска-

зывалось чисто русское влияние и старые славянские традиции пастушеского скотоводства [49].

Итак, можно предположить, что переселенцы начинали организовывать свое хозяйство на основе скотоводства. Степень обеспеченности скотом различных групп русского и украинского населения Северного Кавказа на протяжении XVI—XIX вв. давала ясное представление о социально-экономическом разложении общины.

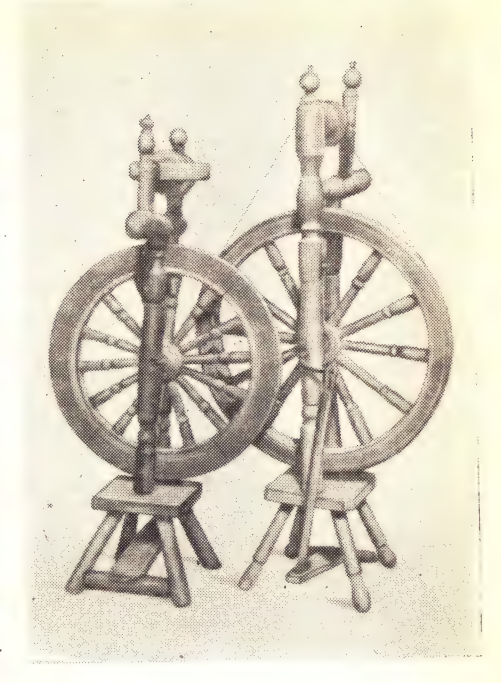


Рис. 5. Прялки.
Фотография Л. Б. Заседателевой 1970-х годов

В более позднее время в станицах и селениях преобладало смешанное стадо. Его основу составлял ногайский и горный (чеченский, кабардинский) скот, частью калмыцкий, черноморский и русский [50]. И хотя скот был более мелок, он, как говорилось в одном документе, «будучи кавказской породы, менее подвергался эпидемиям» [51]. Овец разводили грубошерстной породы. Только во второй половине XIX в. Северный Кавказ становится одним из центров тонкорунного овцеводства в России. Коневодство издавна было развито у казаков, что объяснялось военной спецификой их быта. Живя в соседстве с кочевыми народами и горцами, русские переселенцы восприняли от них и породы лошадей, наиболее приспособленных к местным условиям. «Эти лошади способны были пройти в сутки на подножном корму 100 верст» [52]. Из документов следует, что русское и украинское население заготовкой корма на зиму почти не занималось; скот большую часть года находился на подножном корму, отчего в зимнее время его много гибло [53].

Как мы видим, русские и украинские переселенцы заимствовали от кочевых и горских народов Северного Кавказа не только местные породы скота, но и способы его содержания в различных условиях этого края. Так, русские нередко отгоняли свой скот на летние пастбища; часто нанимали ногайцев. Существовали и другие формы выпаса скота. За скотом ухаживали мужчины, женщины, дети. Скотоводческое хозяйство давало русским и украинским переселенцам необходимые для жизни продукты, утварь, одежду.

Не имея достаточных сведений, трудно говорить о степени развития земледелия, огородничества и садоводства у русского и украинского населения Северного Кавказа в XVI—XVII вв., за исключением лаконичного упоминания об этих отраслях сельского хозяй-

ства в сообщениях Ф. Котова: «А около города Терки садов много и в садах всяких овощей много. . .» [54] К середине XVII в. относится один любопытный документ о попытках наладить виноделие на Тереке: «А в казачьих городках, от Терского города верстах в полутораста виноградного кустья добре много . . . а для винограду ездят терченя (жители Терского города. — *Л. З.*) в казачьи городки, и в казачьих городках лесной виноград делают, и в Терской город виноградное питье терченя и терские и гребенские казаки привозят. . .» [55]

Также обстояло дело с земледелием на Дону (за исключением его низовьев, где им занимались под охраной казачьих караулов), на Волге и Яике. Еще в начале XVIII в. «при Царицыне и Саратове городах ничего в полях и степях сеять за опасением внезапных приходов не смели; ныне (20-е годы XVIII в. — *Л. З.*) хлеб довольной родится, также огородные овощи, арбузы, дыни и протчие умножены»; однако в это время в Астрахани все еще продолжали питаться привозным из России хлебом, «понеже пашни при том городе нет» [56]. По словам П. Небольсина, «уральцы по роду своих занятий вели жизнь полукочевую и только на зиму располагались оседлым табором в окрестностях нынешнего Уральска на реке Чагане, где у них были зимовья» [57]. Примечательно в этом отношении сообщение правительственного агента царю о донских верховых казаках, относящееся ко второй половине XVII в.: «Людишки они, государь, худые, — писал соглядатай, — живут по займищам, малым рекам, проточинам, живут, что звери по камышам, озерам, едят, что попало, домов не имеют» [58]. Даже в первой половине XVIII в. о донских казаках (верховских) писалось, что «те донские казаки имеют особливую вольность промышлять рыбными и звериными ловлями и землями владеть. . .» [59] Аналогичная картина наблюдалась в Запорожской Сечи, а в конце XVIII в. — и в Черноморском казачьем войске [60].

После перевода гребенских станиц на левый берег Терека в казачьих городках начинает бурно развиваться земледелие. Уже в 1724—1726 гг., согласно данным документов, «у гребенских казаков родится пшеница, ячмень и другой яровой, а ржи не сеют. Также имеются шелковые малые заводы, которые шелк добротою против персицкого ниже» [61].

Постепенно, со стабилизацией жизни в казачьих городках и станицах, с притоком нового населения с Дона и южных районов Русского государства, крепли земледельческие занятия русских и украинских переселенцев, при сохранении достаточно активной роли животноводства. В XVIII—XIX вв. здесь господствовала переложная система земледелия. Подобный архаичный способ пользования землей являлся порождением военизированной системы жизни, хозяйства казаков. Со временем стала распространяться трехпольная система. В Кизлярско-Гребенском округе преобладало лиманное земледелие [62]. Землю вначале не унаваживали, однако с притоком иногородних, в хозяйстве которых навоз собирали и использовали на пашню, казаки постепенно приучились удобрять землю. На ра-

боты в поле приезжали на арбах горского типа. Календарный цикл земледельческих работ был полностью заимствован у горцев, однако обряды, сопровождавшие эти работы, остались славянскими, хотя и здесь не обошлось без некоторых заимствований. Так, например, праздник «выхода плуга» имел много общих черт с подобными обрядами горцев Дагестана. Плуг — главное земледельческое орудие — первоначально был «тяжелым», грузинского или малороссийского типа. При вспашке мягких земель употреблялось трехзубое украинское рало (оно было распространено на Кубани). Соха применялась редко, главным образом в станицах бывшего Линейного казачьего войска. Боронили либо деревянной примитивной бороной («в две или три бороны»), порой же приспосабливали терновый куст, который волочили по пашне. Молотьба проводилась «топтанием». В предгорных селениях молотили по горскому способу — деревянными досками с зубцами из камня или кремня. В одном из архивных документов справедливо замечалось: «Избыток земли не побуждал переселенцев совершенствовать земледельческую технику» [63]. В способах обработки земли прослеживались заимствования от соседей горцев [64].

Исходя из анализа хозяйства казаков XVI—XVIII вв., из ряда косвенных указаний источников, а также сравнительных материалов по соседним казачьим областям можно предположить, что русское и украинское население Северного Кавказа изготовляло хлеб из привозного зерна и местных его сортов. Так, к этому времени восходит давняя традиция приготовлять из просяной муки популярную казачью саламату, квашу или кулату, заменявшую хлеб и напоминавшую по способу приготовления и использованию пIастэ — пшенную кашу соседних адыгских народов Северного Кавказа [65]. В пищевом рационе преобладало мясо, добываемое при «гульбе за зверем» (а позже как продукт скотоводства), а также рыба. Широко использовались дикорастущие зелень и фрукты, которыми в то время был богат край. При этом, как и в других казачьих обществах, каждодневной пищей оставалась рыба [66]. С рыбой варили щи, просяную кашу, делали вареники, пасту, рыбу сушили, солили, вялили и т. д. Видимо, не менее разнообразными были и мясные блюда. Техника и приемы обработки продуктов скотоводства у русского и украинского населения и народов Кавказа имела много общего. Широко использовали молоко — коровье, козье и различные молочные продукты [67]. Как и позже, молоко употреблялось свежее (парное), кислое (кадык) и кадушечное (томленое). Из молочных продуктов были известны сметана, масло, творог, сыр. Как и у соседних горских народов, у переселенцев давней популярностью пользовался соленый и сушеный овечий и козий сыр, а также мучные изделия с добавлением в пресное тесто соленого творога и сыра — блюдо, явно заимствованное у коренных народов края.

Садоводство и огородничество со временем получило широкое развитие у русского и украинского населения края, что и отразилось в пищевом рационе. В их меню можно было встретить капусту, свеклу, фасоль, горох и т. д. Как местное, так и пришлое население

запасало на зиму фрукты и овощи, создавая им необходимые условия для хранения, применяя различные народные способы консервации — квашение, соление и т. д. Видимо, уже в начале XVIII в. большое развитие у русских и украинцев получило бахчеводство — выращивание арбузов, тыкв, дынь. Арбузы и дыни употреблялись не только в свежем виде, из них делали начинки для пирогов, варенье, готовили арбузный мед; арбузы солили на зиму в бочках, с тыквой варили просяную кашу. Любимым лакомством были арбузные и тыквенные семечки. Фрукты, которыми так богат Северный Кавказ, употребляли свежими, а также сушили, делали компоты (узвар), приготавливали варенье и начинки для мучных изделий. Со временем в терских и кубанских станицах и селениях было освоено и виноградарство, что привело затем к развитию виноделия в некоторых районах края. Из напитков, помимо вин различных сортов, особой популярностью у казаков пользовалось молодое вино — чихирь; из винограда гнали крепкую водку, из выжимок приготовляли хмельную брагу, квас и др.

Местные народы также заимствовали у русских способы приготовления различных славянских блюд (овощных, рыбных, мучных и др.). Так, в статейных списках русских посольств XVI—XVII вв. уже содержатся сведения о том, что отдельным народам Кавказа были известны некоторые русские блюда. Например, в документах посольства князя Волконского и Хватова в Грузию (1627—1640 гг.) описывается прием и обед, дававшиеся русскими послами в честь царя Теймураза. На следующий день царь, послав продукты, просил сделать «ествы по русскому обычаю и к столу к нему прислать, потому как де он ... у вас, царского величества послов, обедал и те ему ествы по русскому обычаю полюбились. И того же дни ествы изготовили и к Теймуразу царю послали с переводчиком с Иваном Боярчиковым»[68]. Естественно, в русских крепостях и казачьих городках с их смешанным русско-северокавказским населением взаимное проникновение различных элементов культуры и быта было более интенсивным и стабильным[69].

Источники для характеристики одежды терско-гребенского казачества начального периода практически отсутствуют, а имеющиеся материалы немногочисленны и однообразны по своему составу. Это редкие гравюры путешественников конца XVIII—начала XIX в.; случайные упоминания того или иного вида одежды в документах (например, в описях награбленного у казаков имущества); сравнительные данные по одежде других казачьих групп (например, донцов и запорожцев) и более поздние этнографические материалы XIX в. Так, на одной из гравюр начала XIX в., изображающей гребенцов — казака и казачку, можно видеть их традиционный костюм. У казака он состоял из довольно широких шальвар, кавказского типа мягких высоких сапог, рубахи, подпоясанной кушаком, длинного распашного кафтана, шапки куполообразной формы, заимствованной, видимо, у ногайцев[70]. Судя по более поздним источникам, традиционный мужской костюм русских и украинцев Северного Кавказа состоял из длинной до колен русской холщовой рубахи

с различными вариациями покроя и прямым рукавом. Рубаху чаще всего заправляли в штаны, хотя старообрядцы предпочитали носить ее по старинке навыпуск. Обязательной принадлежностью мужской казачьей одежды был узкий, кавказского типа пояс, штаны шальвары (особенно у кубанцев) шили чаще всего из холста русского или украинского покроя. Старинной верхней одеждой был чекмень («свита», «купан» у кубанцев). Головным убором у русских восточной части Северного Кавказа (преимущественно у терских казаков) была шапка куполообразной формы. Кроме такой шапки, носили меховую папаху — головной убор, распространенный у соседних горских народов. Обувью служили сапоги, башмаки, «ходаки» из сыромятной кожи с пришивной подошвой и черевики. Казаки на кавказский манер носили на поясе кинжал и саблю. Уже в начале XIX в. в казачьей одежде прослеживаются элементы заимствования из одежды местных северокавказских народов. Так, казаки носили кавказскую бурку, папаху, башлык, черкеску с газырями с металлическими или серебряными наконечниками, бешмет, кавказский пояс, кинжал [71].

В целом в XVII—XVIII вв., как свидетельствуют документы, для мужской одежды русских и украинцев Северного Кавказа были характерны элементы русского, украинского и местного, горского костюма. На эту особенность одежды, добытой порой с оружием в руках, во время известных походов «за зипунами», указывали в своих «отписках» и сами казаки: «...платье де они носят по древнему своему обычаю, как кому из них которое понравитца ... Иные де любят платье и обувь по-черкесски и по-калмыцки, а иные обыкли ходить в русских стародревнего обычая в платье, и что кому лучше похочетца, тот тако и творит, и в том между ними, казаками, распри и никакого посмеяния друг над другом нет» [72]. По словам Г. Ф. Миллера (вторая половина XVIII в.), одежда и оружие казаков были «на черкасский манер», т. е. по образу одежды и оружия их соседей — кабардинцев и других горских народов [73].

Простотой и незамысловатостью отличался костюм казачки, состоявший из рубашки-сорочки русского покроя (чаще всего с прямыми поликами), служившей одновременно нательной и верхней одеждой. В конце XVIII—начале XIX в. и позже покрой женских рубах в западных и восточных областях Северного Кавказа отличался некоторым своеобразием. Это было связано, возможно, с этническими традициями русского и украинского населения Терека и Кубани, особенно в связи с поселением в Прикубанье с конца XVIII в. запорожских казаков. Большим своеобразием отличался костюм гребенской казачки, по происхождению нередко из коренных жительниц [74]. Например, на упомянутом рисунке начала XIX в. изображена казачка — молодая женщина; хорошо виден горский стиль ее одежды. На ней длинное до пят платье типа архалука, но более просторное, с широкими рукавами, с металлическими нагрудными застежками, на голове «кавказская» (адыгская, осетинская и т. п.) шапочка (под ней спрятаны волосы), поверх — большой, спадающий на спину платок. На платье широкий ниспадающий

фартук, под которым она чисто по-русски держит руку. В целом вся одежда более свободна, чем узкая, по фигуре одежда горских женщин [75]. В начале XVIII в. гребенские казачки, без сомнения, носили традиционный русский головной убор — рогатую кичку, о чем писал, как упоминалось, в своей поэме Давид Гурамишвили.

Однако и в женской одежде гребенских казачек постепенно появлялись элементы местного горского костюма. Видимо, также влиянием горского быта объясняется большое пристрастие казачек к металлическим украшениям и косметике. Действительно, судя по материалам XIX в., в состав традиционного костюма русских и украинских женщин Северного Кавказа входило множество украшений: серебряные пояса, серьги, бусы (на Кубани монисты), кольца, браслеты и т. п. В этом явно прослеживается местное влияние, как и в обычае сурьмить брови и ресницы, отбеливать и сильно румянить лицо специально приготовленными по местным кавказским рецептам косметическими составами.

Даже при столь небогатых источниках по одежде русских и украинцев Северного Кавказа исследуемого времени можно сделать вывод, что в целом в ней преобладал восточнославянский комплекс. Можно проследить и некоторые локальные отличия в одежде населения восточных и западных районов Северного Кавказа. На западе края, в местах расселения кубанского казачества, в одежде (главным образом в женской) отчетливо проступали украинские черты, в то время как в селениях по Тереку и в восточных районах Кубани в одежде преобладали русские черты и сильнее чувствовалось местное кавказское влияние.

Одежда и другие элементы материальной культуры были главными предметами торговли с народами Кавказа и соседних восточных стран. Предметы русского быта проникали в местную среду при «одаривании» представителей северокавказских народов, живших в русских крепостях и находившихся на государственной службе, при обмене традиционными в то время «поминками» (подарками), которыми, согласно дипломатическому этикету того времени, сопровождались все посольства XVI—XVII вв. Списки поминков, отправляемых на Кавказ с русскими посольствами, как правило, содержат огромное число самых разнообразных предметов быта и культуры: меха, шубы, кафтаны, шапки, «платна», ткани, все виды столовой утвари, в том числе и особо ценимой на Северном Кавказе металлической — медной, серебряной, золоченой — посуды (чаши, кубки, блюда, кувшины и т. п.), оружие и другие средства защиты, богато изукрашенные русскими оружейниками, музыкальные инструменты, ларцы, коробы. «Значительное большинство названных предметов было обязательным в поминках каждого из русских посольств, и таким образом, поступление этих предметов в определенные группы населения повторялось на протяжении длительного времени» [76]. Перечисленные вещи служили и предметами торговли. Среди горского населения, согласно посольским документам, особым спросом пользовались русские сукна, хлопчатобумажные ткани и изделия из них (киндяки, кумачи и др.). У но-



Рис. 6. Гребенская казачка.
Фотография конца XIX в. ГИМ ИЗО

гайцев, кроме тканей и одежды, были популярны шлемы, наколенники, бубны, зурны, деревянные ларцы и коробы. В 1579 г. было даже предписано «без указу ларцов и коробей окованных многих» сюда не продавать [77]. Однако привозимые на Северный Кавказ товары, особенно предметы роскоши, были доступны, как правило,

лишь местной феодальной знати и ее ближайшему окружению. В среду рядового северокавказского населения они проникали значительно слабее.

В общественном укладе вольных казачьих обществ на раннем этапе их жизни в крае большую роль играла казачья община «курень», регламентировавшая все нормы казачьего быта с их устойчивыми традициями коллективизма и взаимопомощи, начиная от защиты своих членов от врагов и совместной трудовой деятельности (артельное рыболовство, коллективная охота, совместный выгон скота, воинское казачье «односумье», «складничество», различные «помочи» и «спрягачество») и кончая разнообразными проявлениями коллективизма в быту казачьих городков и станиц (общие посиделки, вечерки, традиционные свадьбы и т. д.). С проникновением товарно-денежных отношений казачья община начала трансформироваться, в ней стали поляризоваться богатые и беднейшие слои населения.

Определенную эволюцию претерпели формы семьи и брачных отношений переселенцев. Для первой половины XVII в., судя по редким документам, была характерна низкая плотность казачьего населения (например, по данным 1628 г., гребенцов, видимо, только мужчин, было всего 500 человек) [78]. Сохранился документ от 1651 г., в котором упоминаются некоторые гребенские городки на Тереке и Сунже и сообщаются цифры о количестве населения в каждом из них (в данном случае мужского, боеспособного): Оскин-городок: «а казаков в нем живет человек с 30», Ищерский 25, Шевелев — 20, Нижний Червленый — 35 и т. д.[79] В среднем население каждого такого городка, если взять за основу малые семьи из 3—4 человек, могло состоять из 80—100 человек. В селениях явно преобладали мужчины, что было связано с историческими особенностями появления казачества на Северном Кавказе. В этот период в крае была распространена малая форма семьи, о чем, в частности, говорят и официальные источники того времени. В уже упоминавшейся росписи «пограбленного» имущества приводятся данные о «терских людях, раненых и взятых в плен противником в 9 казачьих городках». Судя по документу, это родители и дети, что указывает на типично малые семьи, насчитывающие от трех до шести человек (четверо детей максимум). Например, семья казака Агрыжана состояла из жены и троих детей, Шелудяка — жены и четырех детей, Тагайпса — жены и четырех детей [80]. Кстати, приведенные имена еще раз красноречиво свидетельствуют о смешанном происхождении терско-гребенского казачества.

Одной из основных причин бытования в крае в исследуемое время малой формы семьи была хозяйственно-экономическая, ибо основа существования большесемейных коллективов у русского и украинского населения Северного Кавказа в XVI—XVII вв. еще не сложилась. В условиях постоянной военной угрозы и общей хозяйственной нестабильности жизни в крае у русского и украинского населения могла сложиться и существовать только малая семья, способная прокормить лишь ограниченное число своих чле-



Рис. 7. Терские казаки. Фотография начала 1860-х годов.
В кн.: Im Kaukasus. Berlin, 1862

нов. Увеличение состава русских и украинских семей на Северном Кавказе началось в конце XVIII—начале XIX в. Этому в немалой степени способствовало появление новых групп переселенцев: бегство на Терек старообрядцев, переселение части донских казаков, прочное обоснование на Кубани запорожцев, приход в край русского и украинского «иногороднего» населения — государственных крестьян-однодворцев из южных черноземных губерний России, где существовали большие патриархальные семьи.

Таким образом, в конце XVIII—начале XIX в. у русских и украинцев Северного Кавказа, особенно среди казачества, наблюдался своеобразный процесс вторичного формирования большесемейных коллективов [81]. Этому способствовала определенная стабилизация положения в каре и наличие больших площадей плодородных земель. Обработка таких земель была под силу только большим семейным коллективам. Малые семьи сохранялись в предгорных станицах и среди иногородних. Одной из примечательных черт большой казачьей семьи была обособленность и замкнутость казачьего быта. Однако наряду с наличием строгих патриархальных устоев сохранялась относительная свобода женщины-казачки.

Среди русских и украинцев Северного Кавказа часть браков вначале, видимо, происходила путем умыкания невест у соседей-

горцев [82]. Часть их совершалась по добровольному согласию по традициям, которыми в то время обставлялись всевозможные союзы и договоры. Со временем казаки имели возможность вступать в родственные отношения с семьями выходцев из среды местных народов, поселившихся в казачьих городках, а также с их родственниками и кунаками, оставшимися в горских обществах [83]. Следы подобных брачных союзов четко прослеживаются в антропологическом типе населения старожильческих гребенских станиц (Червленая, Гребенская, Курдюковская и др.). «Гребенская женщина, — писал, например, И. Попка, — во множестве случаев была местного горского происхождения» [84].

Специфика сложения терско-гребенского и кубанского казачества отразилась и на бытовании у них многих обычаев и традиций, в основе своей восточнославянских. У первых русских и украинских переселенцев на Тереке и Кубани, судя по фольклорным данным и сравнительным материалам по другим казачьим областям, свадебные обряды отличались простотой и незамысловатостью, ибо в этот период роднились не два больших семейных коллектива с соблюдением сложнейших свадебных обычаев и ритуалов, а два человека. Акт заключения брака у терцев, видимо, как и у донцов, во второй половине XVII в. был прост. В знак защиты и покровительства казак прикрывал женщину полой своего кафтана [85]. Эта сугубо народная форма заключения гражданского брака долгое время сохранялась в казачьей староверческой среде гребенцов и терцев, отвергавшей таинство церковного брака в связи с движением старообрядцев в XVII—XVIII вв. Известны примеры и еще одной архаической (языческой по своей сути) формы заключения брака, бытовавшей на Дону и Тереке, — «венчание» вокруг березы или вербы [86]. Когда девушку умыкали или брали в плен как военную добычу, брак вообще не заключался.

В XVIII—XIX вв. свадебная обрядность все более и более усложнялась, в ней (в связи с новым притоком русско-украинских переселенцев) появилось много черт, общих с великорусской и украинской свадебной обрядностью. В то же время в ней сохранялась специфика, связанная с военизированным укладом жизни казаков, а также с включением отдельных элементов свадебной обрядности местного северокавказского населения. Это, например, характер праздничной одежды жениха и невесты, оставление части приданого в семье родителей, одаривание молодых предметами домашнего обихода, изготовленными из металла (кувшины, блюда, тазики и т. п.), некоторые детали свадебного обряда (например, возведение невесты на белый войлок, кошму или шкуру), весь внешний антураж казачьей свадьбы (джигитовка, стрельба из ружей и пистолетов, исполнение различных кавказских танцев и т. д.) [87]. Кроме традиционного свадебного обряда с предшествующим сватовством и свадебным пиром, продолжала существовать и другая форма брака — похищение. При этом следует выделить два вида похищения: насильственный увод девушки вопреки ее желанию и тайный увод невесты по сговору. Последний чаще всего встречался у иногородних жителей и объяс-

нялся недостатком средств для устройства большого и многолюдного праздника.

Дружественные и родственные связи русского и украинского населения Северного Кавказа со своими соседями оказали большое влияние и на другие стороны их семейного быта. Как и у горцев, большим уважением у казаков пользовались старики, что порой накладывало отпечаток на характер многих казачьих обществ [88]. Сложился своеобразный стереотип поведения мужчин и женщин в семье и обществе. Казак стеснялся в присутствии посторонних брать на руки своих детей, оказывать знаки внимания им и жене. Женщина никогда не переходила дорогу мужчине, а при его появлении в доме вставала в знак уважения. Считалось неприличным появиться женщине с непокрытой головой на улице и т. п.

Благодаря укреплению экономических, культурных и семейно-родственных связей между русскими, украинцами и горским населением края у казачества появился обычай куначества — этот своеобразный семейно-общественный институт народов Кавказа, восходящий к глубокой древности и связывавший людей взаимной дружбой и помощью [89]. Казаки не только поддерживали обычай куначества, но и гордились своей дружбой с горцами и передавали ее детям как священный завет из поколения в поколение. Часто между кунаками устанавливались родственные отношения путем заключения браков. Куначество на Северном Кавказе приняло такие большие размеры, что царское правительство во второй половине XIX в., верное принципу «разделяй и властвуй», не единожды на станичных казачьих сходах ставило вопрос о запрете куначества [90].

Проявлением дружеских связей между русским, украинским и коренным населением Северного Кавказа можно считать общую практику такого древнего семейно-общественного института, как аталычество [91]. Так, известно «дело сотника Атарщикова», родившегося в начале XIX в. и отданного ребенком в кумыкское селение [92].

Военизированный уклад жизни накладывал определенный отпечаток на воспитание детей. Так, когда мальчику исполнялся год, его впервые сажали на коня. Важным событием в жизни казака были его подготовка и проводы на службу. За станицами были выделены места, где община устраивала смотры военной амуниции и военной подготовки казаков. Эти праздники сопровождались скачками, джигитовкой, соревнованиями во владении холодным и огнестрельным оружием и т. п.

В казачьих станицах жили русские и украинские переселенцы, не приписанные к казачьему сословию, называемые иногородними. Быт иногородних сильно отличался от казачьего, что было связано прежде всего с их неравным экономическим и социальным положением.

По вероисповеданию русское и украинское население Северного Кавказа в прошлом являлось старообрядческим и православным. Старообрядцы стали селиться здесь с середины XVII в., постепенно смешиваясь с бывшим здесь казачьим населением, с беглецами с Дона и других районов страны [93]. Старообрядцы издавна считали

эту южную «украину» (Куму, Терек, Сунжу, Аграхань), как когда-то Дон, Яик, «заповедным» для себя местом, куда трудно дотянуться правительству. Территория восточного устья Лабы в конце XVIII в. стала заселяться русскими, в основном выходцами с Дона [94].

Судя по источникам и более поздним материалам, наибольшей консервативностью в отправлении религиозных обрядов и в быту отличались именно старообрядцы. В целом же религиозность казачества была намного меньшей, чем у более поздних «иногородних» [95] государственных крестьян-однодворцев, начавших активно прибывать на Северный Кавказ в 80-е годы XVIII в. из центральных и южных черноземных губерний России, где были сильны позиции официальной церкви, а также развиты традиции бытового народного православия [96].

На все стороны быта русского и украинского населения Северного Кавказа большое влияние оказывали разнообразные архаические восточнославянские и местные северокавказские верования, составив тот своеобразный пласт бытовых суеверий, встречаемых исследователями в пережиточной форме и в XX в.[97] В частности, следы таких дохристианских верований, смешанных с кавказским язычеством, прослеживались в быту населения Терека и Кубани (например, в обычаях и суевериях, связанных с охотой и скотоводством; в различных семейных обрядах — родильных, свадебных, погребальных и др.).

В вопросах врачевания в старожильческих селениях и станицах широко использовались опыт и знания горских лекарей [98].

Этническая неоднородность населения Терека и Кубани, своеобразие исторических и этнических условий, в которых долгое время находилось русское и украинское население Северного Кавказа, — все это нашло свое закономерное отражение в специфике их культуры и быта.

[1] *Покшишевский В. В.* Заселение Сибири. Иркутск, 1951, с. 9.

[2] ЦГАДА, ф. Ногайские дела, 1627 г., № 1, л. 413—417; ф. Кумыцкие дела, 1637 г., л. 111—118; Кабардино-русские отношения в XVI—XVIII вв., т. 1. XVI—XVII вв. М.: Изд-во АН СССР, 1957, с. 256—257, прим. на с. 416. Это же явление наблюдалось в XVIII в. (см. документы 1742—1783 гг. в: Кабардино-русские отношения..., т. 2, с. 104, 167—169, 180, 221, 238, 318—319, 356 и др.).

[3] См., например: *Ригельман А.* История или повествование о донских казаках. М., 1846; *Потто В. А.* Два века терского казачества. Т. 1. Владикавказ, 1912, с. 16; *Виноградов В. Б., Магомадова Т. С.* О месте первоначального расселения гребенских казаков. — СЭ, 1972, № 3; *Заседателева Л. Б.* Терские казаки. М., 1974; *Волкова Н. Г.* Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII—начале XX в. М., 1974, с. 194.

[4] Хождение купца Федота Котова в Персию. М.: Изд-во вост. лит., 1958, с. 22, 102 (прим. 72).

[5] *Кириллов И. К.* Цветущее состояние Всероссийского государства. М., 1977, с. 233.

[6] Посольство стольника Толочанова и дьяка Иевлева в Имеретию, 1650—1652. Тифлис, 1926, с. 109.

[7] *Ключевский В. О.* Сказания иностранцев о Московском государстве. Пг., 1918, с. 106.



Рис. 8. Гребенцы в традиционной одежде.
Фотография Л. Б. Заседателевой 1960-х годов

[8] *Попка И. Д.* Терские казаки с стародавних времен. I. Гребенское войско. СПб., 1880, с. 7—8.

[9] АКАК, т. VI, ч. II. Тифлис, 1890, с. 600; *Попка И.* Терские казаки..., с. 72; Кавказский календарь на 1852 г. Тифлис, 1851, с. 313—315.

[10] *Яцунский В. К.* Изменения в размещении населения Европейской России в 1724—1916 гг. — История СССР, 1957, № 1, с. 213.

[11] См.: *Попка И.* Черноморские казаки в их гражданском и военном быту. СПб., 1858; *Голобуцкий В. А.* Черноморское казачество. Киев, 1956; *Чижикова Л. Н.* Заселение Кубани и современные этнические процессы. — СЭ, 1963, № 6.

[12] *Голобуцкий В. А.* Черноморское казачество, с. 219.

[13] *Чижикова Л. Н.* Заселение Кубани..., с. 18.

[14] *Гурамишвили Давид.* Стихотворения и поэмы. Переводы Н. Заболоцкого. Л., 1980, с. 114—115.

[15] *Ольшевский М. Я.* Кавказ с 1841 по 1866 г. — Русская старина, 1893, июнь, с. 592.

[16] *Небольсин П.* Уральцы. СПб., 1855, с. 110; *Томсинский С. Г.* Очерки истории феодально-крепостной России. М.; Л., 1934, с. 183; *Голобуцкий В. А.* Запорожское казачество. Киев, 1957, с. 44, 52—54, 66—68, 109—110; *Ляпушкин И. И.* Славяне Восточной Европы накануне образования древнерусского государства. — МИА, 1968, № 152, с. 127; *Шенников А. А.* Земледельческая неполная оседлость и теория бродяжничества. — В кн.: Этнография народов СССР. Л., 1971, с. 86—88; *Толочко П. П.* Киевская земля. — В кн.: Древнерусские княжества в X—XIII вв. М., 1975, с. 15—16.

[17] *Небольсин П.* Уральцы, с. 110; *Голобуцкий В. А.* Запорожское казачество, с. 55—56, 66—68; *Шенников А. А.* Крестьянские усадьбы Среднего Поволжья и Прикамья с XVI до начала XX в. — В кн.: Этнография народов Восточной Европы. Л., 1977, с. 12.

[18] ЦГВИА СССР, ф. 414, оп. 1, ед. хр. 52, л. 27, 28.

[19] *Крупнов Е. И.* Городище «Трехстенный городок». — СЭ, 1935, № 2; *Магомадова Т. С.* Городище Джиби-гала. — В кн.: Крупновские чтения. Тезисы докладов. Грозный, 1973, с. 22—23 и др.

[20] ЦГАДА, ф. Ногайские дела, 1627 г., № 1, л. 413, 416; ф. Кумыцкие дела, 1637 г., л. 111—118; 1651 г., ф. Кабардинские дела, 1644 г., № 5, л. 504; 1645 г., л. 169, л. 275—276 и 1654 г., л. 68—70. Сведения из этого дела предоставлены мне Е. Н. Кушевой, которой выражаю глубокую благодарность.

[21] ЦГВИА СССР, ф. 414, оп. 1, ед. хр. 52, л. 28—31.

[22] *Мавродин В. В.* Образование древнерусского государства. Л., 1945, с. 117.

[23] ЦГАДА, ф. Кумыкские дела, 1651 г., л. 277—279.

[24] Хождение купца Федота Котова в Персию, с. 33.

[25] ЦГАДА, ф. Кабардинские дела, 1645 г., л. 28—31; Кабардино-русские отношения, т. 1, с. 253—254 (документ от 1644 г.).

[26] *Шенников А. А.* О понятии «этнографический комплекс». — В кн.: Доклады отделений и комиссий Географического об-ва СССР, вып. 3. Л., 1967, с. 43—46; *Он же.* Крестьянские усадьбы Среднего Поволжья..., с. 24—31; Кабардино-русские отношения, т. 1, с. 192—197.

[27] *Савельев Е. П.* История Дона и донского казачества, ч. 3, Новочеркасск, 1918, с. 221; *Пронштейн А. П.* Земля Донская в XVIII в. Ростов-на-Дону, 1961, с. 325; *Заседателева Л. Б.* Терские казаки, с. 409—410.

[28] *Белокуров С. А.* Сношения России с Кавказом, вып. 1. 1598—1613 гг. М., 1889, с. 108; *Фехнер И. В.* Торговля Русского государства со странами Востока в XVI в. М., 1956, с. 68—70; Кабардино-русские отношения, т. 1, с. 264; *Волкова Н. Г.* Статейные списки русских посольств XVI—XVII вв. как этнографический источник. — КЭС, 1976, VI, с. 283—284.

[29] История Кабардино-Балкарской АССР, т. 1. М.: Наука, 1967, с. 252.

[30] Кабардино-русские отношения, т. 1, с. 293—294; т. 2, с. 387, прим. 28.

[31] Очерки истории Адыгеи, т. 1. Майкоп, 1957, с. 228—230; История Кабардино-Балкарской АССР, т. 1, с. 246.

[32] Гребенские казаки. — Терские ведомости, 1885, № 98, с. 2; *Федоров Я. А.* Отчет о работе этнографического отряда Таманской археологической экспе-

диции МГУ, 1953 г., с. 10 (Архив кафедры этнографии МГУ); Кубанские станицы, с. 116; *Заседателева Л. Б.* Терские казаки, с. 197—198, 409—410.

33 *Волкова Н. Г.* Этнический состав..., с. 195 (рис.).

34 *Попка И. Д.* Терские казаки..., с. 112.

35 Кубанские станицы, с. 121.

36 Архив ЛОИИ, ф. Астраханской приказной палаты, док. 1614 г.

37 ЦГАДА, ф. Ногайские дела, 1627 г., № 1, л. 416—417.

38 Хождение купца Федота Котова в Персию, с. 33.

39 *Шенников А. А.* Земледельческая неполная оседлость..., с. 86—88; *Подъяпольская Е. П.* Восстание Булавина 1707—1709 гг. М., 1962, с. 55—65.

40 ЦГАДА, ф. Кумыкские и Тарковские дела, 1654 г., л. 66—71.

41 *Маркграф О. В.* Очерк кустарных промыслов Северного Кавказа. М., 1882, с. 137—138; Полевые материалы автора. 1967 г. Архив кафедры этнографии МГУ.

42 Хождение купца Федота Котова в Персию, с. 33; Кабардино-русские отношения, т. 1, с. 192—197, 259, 408 (прим. 301, 302).

43 *Томсинский С. Г.* Очерки истории..., с. 137.

44 *Подъяпольская Е. П.* Восстание Булавина, с. 55—56.

45 ЦГАДА, ф. Сношения России с Турцией, 1710 г., № 5, л. 7—20 об.

46 ЦГАДА, Кумыкские и Тарковские дела, 1654 г., л. 66—71.

47 Кабардино-русские отношения, т. 1, с. 114, 123 и др.; ЦГАДА, ф. Ногайские дела, 1627 г., № 1, л. 413, 415, 416 и др.

48 ЦГАДА, ф. Кумыкские и Тарковские дела, 1654 г., л. 66—71.

49 *Кушева Е. Н.* Народы Северного Кавказа и их связи с Россией. Вторая половина XVI—30-е годы XVII в. М.: Изд-во АН СССР, 1963, с. 39—40, 96—101, 147, 163—164 и др.

50 *Калантар А. А.* Состояние скотоводства на Кавказе. — Материалы для устройства казенных летних и зимних пастбищ и для изучения скотоводства на Кавказе, т. II, ч. II. Тифлис, 1890, с. 193.

51 ЦГА СОАССР, ф. 14, д. 585, л. 14.

52 ЦГА ЧИАССР, ф. 120, д. 206, л. 26.

53 Там же, л. 6—7.

54 Хождение купца Федота Котова в Персию, с. 33.

55 Кабардино-русские отношения, т. 1, с. 317.

56 *Кириллов И. К.* Цветущее состояние..., с. 232—234.

57 *Небольсин П.* Уральцы, с. 110.

58 *Томсинский С. Г.* Очерки истории..., с. 183.

59 *Кириллов И. К.* Цветущее состояние..., с. 193.

60 *Голобуцкий В. А.* Запорожское казачество, с. 44, 52—54, 66—68.

61 *Кириллов И. К.* Цветущее состояние..., с. 234.

62 Полевые материалы автора, 1967 г. Архив кафедры этнографии МГУ.

63 ЦГА СОАССР, ф. 11, оп. 6, д. 4896, л. 2.

64 *Востриков П. А.* Станица Наурская. — СМОМПК, 1904, вып. 33, с. 213.

65 *Кушева Е. Н.* Народы Северного Кавказа..., с. 99.

66 *Подъяпольская Е. П.* Восстание Булавина, с. 60, 64, 65 и др.; *Рознер И. Г.* Яик перед бурей. М., 1966, с. 6, 54—64.

67 ЦГАДА, ф. Кумыкские и Тарковские дела, 1654 г., л. 66—76.

68 *Волкова Н. Г.* Статейные списки русских посольств..., с. 26. О заимствовании горцами русской кухни см.: *Гриценко Н. П.* Истоки дружбы. Грозный, 1975, с. 67.

69 Кабардино-русские отношения, т. 1, с. 114.

70 *Волкова Н. Г.* Этнический состав..., с. 195 (рис.).

71 *Востриков П. А.* Станица Наурская, с. 258.

72 *Голикова Н. Б.* Астраханское восстание 1705—1706 гг. М., 1975, с. 129.

73 Кабардино-русские отношения, т. 1, с. 426 (прим. 341); *Косвен М. О.* Этнография и история Кавказа. М.: Изд-во АН СССР, 1961, с. 247—248.

74 *Попка И. Д.* Терские казаки..., с. 114; *Востриков П. А.* Станица Наурская, с. 258.

75 *Волкова Н. Г.* Этнический состав..., с. 195 (рис.); *Калоев Б. А.* Осетины. Историко-этнографическое исследование. М., 1971, с. 182—184.

76 *Волкова Н. Г.* Статейные списки..., с. 283.

[77] *Фехнер М. В.* Торговля Русского государства..., с. 70.
[78] Кабардино-русские отношения, т. 1, с. 114.
[79] Там же, с. 302—303.
[80] ЦГАДА, ф. Кумыкские и Тарковские дела, 1654 г., л. 67—70.
[81] *Косвен М. О.* Семейная община и патронимия. М., 1963, с. 77—80, 86—88; Кубанские станицы, с. 189—191; *Заседателева Л. Б.* Терские казаки, с. 299.
[82] ЦГАДА, ф. Ногайские дела, 1627 г., № 1, л. 395—398, 412—420.
[83] См.: *Калоев Б. А.* Из истории русско-чеченских экономических и культурных связей. — СЭ, 1961, № 1, с. 51—52.
[84] *Попка И.* Терские казаки..., с. 114.
[85] *Броневский С. М.* История Донского войска, ч. 1. СПб., 1834, с. 123; *Смирнов А.* Народные способы заключения брака. — Юридический вестник, 1878, с. 8, 17.
[86] Записки иностранцев о восстании Степана Разина. Л., 1968, с. 106, 116; *Томсинский С. Г.* Очерки истории..., с. 197—198, а также с. 135, 161, 166, 215.
[87] *Заседателева Л. Б.* Терские казаки, с. 315, 319, 336—338.
[88] *Калоев Б. А.* Осетины, с. 49.
[89] ЦГАДА, ф. Кабардинские дела, 1645 г., л. 28—31; *Белокуров С. А.* Сношения России с Кавказом, с. 137; *Гриценко Н. П.* Истоки дружбы, с. 88—92.
[90] ЦГА СОАССР, ф. 20, оп. 1, д. 649, л. 7.
[91] Кабардино-русские отношения, т. 2, с. 363 и др.
[92] *Косвен М. О.* Этнография и история Кавказа, с. 254—258.
[93] *Голикова Н. Б.* Астраханское восстание 1705—1706 гг., с. 120—122, 125.
[94] *Волкова Н. Г.* Этнический состав..., с. 197.
[95] *Томсинский С. Г.* Очерки истории..., с. 137, 197—198, 215—217; Записки иностранцев о восстании Степана Разина, с. 108, 116; *Заседателева Л. Б.* Терские казаки, с. 288—289, 310—311.
[96] *Волкова Н. Г.* Этнический состав..., с. 196; *Заседателева Л. Б.* Терские казаки, с. 339—359.
[97] *Заседателева Л. Б.* Терские казаки, с. 288—289, 310—311, 339—359; Кубанские станицы, с. 248.
[98] *Заседателева Л. Б.* Терские казаки, с. 347—349; Кубанские станицы, с. 251—252; *Гриценко Н. П.* Истоки дружбы, с. 70—72.



СТИХИЙНЫЕ БЕДСТВИЯ НА СЕВЕРНОМ КАВКАЗЕ ДО XIX в.

Л. И. Лавров

В то время как фольклор народов Северного Кавказа содержит немало рассказов о чуме, холере и разрушительных явлениях природы, исторические источники почему-то обходят эту тему молчанием. Это неоправданно, так как стихийные бедствия и моровые болезни оказывали огромное влияние на экономическую, демографическую и политическую ситуацию в крае.

Ниже мы предлагаем хронологическую сводку стихийных бедствий и моровых болезней, зафиксированных на Северном Кавказе до XIX в. Крайне скудные источники (известия старых авторов, официальные документы, эпиграфические памятники и отчасти археологические находки) донесли до нашего времени сведения только о некоторых эпидемиях чумы и очень небольшом числе землетрясений, да и то лишь преимущественно в Дагестане. О Центральном и Северо-Западном Кавказе и этих сведений, к сожалению, мало. Что же касается наводнений, засух, нашествий саранчи, разрушительных горных обвалов и ураганов, а также эпизоотий, имевших место на Северном Кавказе во все времена, то о них в источниках вообще ничего не известно.

Самое раннее сообщение о землетрясении, возможно, на Северном Кавказе принадлежит древнегреческому автору IV в. до н. э. Феопомпу Синопскому, который писал, что «в Киммерийском Боспоре (т. е. у Керченского пролива. — *Л. Л.*) при внезапном землетрясении расселся холм и выбросил кости огромных размеров» [1].

Следующее известие об аналогичном, но более грозном событии могло относиться к Крыму и Северо-Западному Кавказу. Оно гласит, что незадолго перед 63 г. до н. э., «в то время как Митридат справлял на Воспоре праздник Цереры, внезапно произошло такое сильное землетрясение, что, говорят, за ним последовало страшное разрушение городов и полей» [2]. Другой античный автор писал, что это «землетрясение, сильнейшее из всех когда-либо бывших, разрушило у него (Митридата. — *Л. Л.*) многие города» [3]. Существует ошибочное мнение, что это случилось в 417 г. н. э.[4] Уже в раннее средневековье местные строители пытались обезопасить возводимые ими сооружения от угрозы землетрясений, особенно в сейсмических зонах Кавказа. Именно с этим обстоятельством, видимо, связано на-

личие антисейсмических камышовых прослоек в каменной стене VI—VIII вв. Верхне-Чирюртовского городища в Дагестане [5].

Византийский писатель Феофан сообщал, что в 743 или 745 г. произошло землетрясение у Каспийских ворот [6] (так древние авторы называли Дербент и Дарьяльское ущелье).

Не только землетрясения в прошлом посещали Северный Кавказ. Следы чумных микробов, обнаруженные в могиле VI—VIII вв. под Кисловодском [7], свидетельствуют о тяжелых эпидемиях.

Исследование раннесредневекового городища Лыгыт в Чегемском ущелье Балкарии привело археолога Г. И. Ионе к заключению, что первое разрушение его произошло в X в. «в результате землетрясений, горных обвалов и сильных селей. Об этом свидетельствуют завалы камней и скал, конусные выемки в горных массивах и окаменевшие слои селя... Завершение процесса селевого напластования относится к XII в.... По всем данным, селевые напластования происходили одновременно с землетрясениями и обвалами, которые... повторялись периодически» [8].

В арабской надписи на камне в рутульском сел. Ихрек в Дагестане говорится, что в 1240 г. был восстановлен местный минарет, ранее разрушенный землетрясением [9].

Персидская надпись на соборной мечети в г. Дербенте сообщает, что эта мечеть восстановлена в 1368/69 г. после того, как она «упала» [10], может быть во время землетрясения.

Страшная эпидемия, получившая название «черной смерти», в XIV в. поразила всю Азию и Европу, в том числе и Кавказ. Об этом писала русская летопись под 1346 г.: «бысть мор на бесермены, и на татары, и на ормены, и на обезы, и на жиды, и на фрязы, и на черкасы, и на всех тамо живущих, яко не бе кому их погребати» [11]. Очевидно, имеет отношение к Северному Кавказу и сообщение русской летописи под 1364 г. Оно гласит: «Бысть на люди мор велик... Приде же сиа казнь... с низу... к Новугороду к Нижнему» [12].

В Дагестане найдена старинная запись на арабском языке о том, что в 1378/79 г. здесь свирепствовала «большая чума» [13].

На каменном тимпане из дагестанского сел. Кубачи сохранилась арабская надпись о сооружении там медресе в 1404/05 г. «в дни поражения этой страны чумой» [14].

Арабский автор ал-Макризи писал, что в 1428—1430 гг. моровая язва распространилась «в землях Сарайских и Дештских» [15], т. е. в Золотой Орде, в состав которой входил и Северный Кавказ. К этой или к другой, хронологически близкой ей эпидемии относится показание русского путешественника о Дербенте в 1436—1447 гг., что «в первобытные лета бывал город и измер в моровое поветрие и запустело» [16].

Об эпидемиях чумы свидетельствуют арабские надписи на могилах лиц, погибших от этой болезни: алима Ахмада ал-Йамани в лакском с. Кумух в 1450 г.[17], муллы Шабана в табасаранском с. Кюряг в 1471/72 или 1490/91 г.[18] и Рамазана сына К-р-тана в табасаранском с. Кулик в 1497/98 г.[19]

Эпидемии чередовались с голодными годами. В августе 1500 г. великому князю московскому Ивану III доносили из Крыма: «Орду сказывают в Пяти Горах под Черкасы, а голодну кажут и безконну добре»[20]. В июле 1501 г. снова сообщалось, что «Орда нынеча худа» и в поисках лучших пастбищ перекочевала из Пятигорья к Дону[21].

Эпитафии муллы Шабана, сына муллы Мухаммада, 1571/72 г. в табасаранском с. Кюряг и безымянного жителя даргинского с. Нахки 1573/74 г. сообщают, что оба они умерли от чумы[22]. В 1590 г. кабардинские князья доносили о суровой зиме[23]. В 1601/02 г. в Дагестане имела место небольшая вспышка чумы[24].

В начале XVII в. на обширной территории случился голод. Армянский историк рассказывает: «Распространился голод между двумя морями, то есть Белым морем и Черным морем ... от Багдада и до Дамур-Гапу (т. е. Дербента. — *Л. Л.*) ... Начался голод этот в 1055 (1606) году. В этот год голод был несильный и нежестокий; с наступлением 1056 (1607) года и в 1057 (1608) году он резко усилился, когда же наступил 1058 (1609) год, он пошел на убыль и в 1059 (1610) году вовсе закончился»[25]. Жалобы терских воевод на нехватку у них продовольствия позволяют думать, что голод в те годы распространился и на Северный Кавказ.

Обширное по площадии очень разрушительное землетрясение в Дагестане и Северном Азербайджане произошло утром 13 января 1668 г., причем подземные толчки повторялись до марта. Были разрушены г. Шемаха и с. Цахур. Разрушения и большие человеческие жертвы наблюдались в агульских селениях Рича и Дулдут, а также в Аварии. В цахурском с. Мишлеш при этом погибло 110 человек, а в цахурском с. Гельмец — 190 человек[26].

В 1677/78 г. в Дагестан пришла чума[27].

Через несколько лет новая эпидемия чумы продолжалась долго. Об этом свидетельствует ряд фактов. Так, на мавзолее в с. Кубачи написано, что под ним погребен умерший от чумы в 1686/87 г.[28] В старинной записи сказано, что в том году в Дагестане «была большая чума»[29], а другая запись отмечает, что только в лакском с. Кумух тогда погибло более 500 человек[30]. Старинные памятные записи сообщают, что в 1687/88 г. «разразилась чума... в вилайете Табасаран»[31] и что тогда же «большая чума поразила вилайет Авар (т. е. Аварию. — *Л. Л.*) и другие (края)»[32]. На могиле Рамазана, сына Мухаммада, в табасаранском с. Гуми написано, что он умер «в год чумы», в 1688/89 г.[33] В том же году, согласно хронографу Абд ал-Хайе, пострадало от чумы лезгинское с. Ахты[34].

В Дагестане в 1688/89 г. произошло «большое землетрясение»[35].

Новая вспышка чумы в 1690/91 г. отмечена в Гидатле[36], затем в 1691 г. объявилась в Окоцкой слободе г. Терки, а потом в самом городе и разных районах Аварии[37]. Заметим, что последующие два года эпидемия гнездилась и в Астрахани.

В исторической хронике упоминается холерная эпидемия у цахурцев до XVIII в.[38]

В лакском с. Сумбатль есть камень с эпитафией Т-м-на, сына Хаджи, умершего в 1701 г. от чумы[39].

В 1716 и 1717 гг. в Азербайджане свирепствовала чума, от которой только в Шемахе и ее окрестностях умерло 70 тыс. человек [40]. О том, что эта эпидемия распространилась и на Дагестан, свидетельствует эпитафия Абу Бакра, сына Мухаммада, в с. Кубачи, гласящая, что он умер в 1717/18 г. от чумы [41].

Старая арабская запись называет датой «прихода большой чумы» в Дагестан год 1721/22 [47].

П. Г. Бутков рассказывает: «Моровое поветрие, появившееся осенью 1726 г. в иранском городе Решт, вскоре распространилось на более северных территориях и в 1727 г. достигло Астрахани, где держалось до октября 1728 г.» [43]

Есть известие от 1730/31 г. о чуме в лезгинских селениях Ахты, Хрюг и др.[44] Эта или предыдущая эпидемия произвела большое опустошение в Терском Кизлярском казачьем войске. П. Г. Бутков пишет, что из 1000 человек, состоявших в 1722 г. в этом войске, к 1735 г. не осталось и десятой части «от заразы, свирепствовавшей при крепости Святого Креста» [45].

В 1734 г. команда русских солдат была переведена из Низового ретраншемента (южнее Дербента) в лес за 7 верст от Кирзели. Эта мера была принята «по причине большой смертности» [46], но характер заболевания не известен.

В июле 1737 г. подполковник Р. Шейдяков доносил в Петербург, что «имеется в Кабарде великое моровое поветрие» [47]. Тогда же капитан А. Лопухин сообщал, что поднять кабардинцев в поход за р. Кубань он пока не может, так как «до сего не допускает опасная болезнь в Кабарде, куда подъехать невозможно» [48].

В июле 1742 г. в иранской армии, стоявшей у табасаранского сел. Хамейди, «от презельного жара и вредительной воды оказалась моровая языва... Шах перевел зараженных в особливое место... поблизости к Буйнакам, валом окопал и запретил разглашать о той зловредности. Между тем жители буйнакские, так же и тарковские, оставя жилища, бежали в крепкие дагестанские местности, или от язвы или от страху» [49].

Вахушти Багратиони сообщал, что в 1742 г. «было землетрясение великое, разрушились (в Грузии. — *Л. Л.*) Алавердская церковь и замок Ходашени» [50]. В грузинской летописи по этому поводу сказано, что это случилось 5 августа и тогда «в продолжение дня сотрясалась земля семь раз и в Кахетии от страшных толчков разрушился Алавердский архиерейский храм и погибло (в Дагестане. — *Л. Л.*) селение Дидо». О том же событии Папуна Орбелиани сообщал: «В 1742-м в августе месяце было сильное землетрясение; земля тряслась 40 дней и ночей. В Кахетии разрушены были Алаверди, крепости в Лалискуре и Ахметы; горные вершины Кавказа во многих местах опрокинулись и похоронили под собой множество горцев. Много построек развалилось и в Карталинии» [51].

В ноябре 1749 г. дворянин А. Киреев сообщал, что «в Крыму в Кефе и на Кубане в Темрюке и в Табане (т. е. Тамани. — *Л. Л.*) немалая поветренная болезнь, якож и у некрасовских казаков и в нагайских аулах нынешнею осенью заразилось от которой, так что

в день человек по двести и больше умирают, для чего крымской хан и кубанской сераскер Ахмет-Гирей выехали в крепкие места. . ., в нагайских же аулах, которые кочуют по сю сторону Крыму. . . презельная та поветренная болезнь разселилась и умирают людей на день человек по триста и больше. . .» [52].

Арабская надпись в цахурском с. Мишлеш отмечает, что в 1749/50 г. там «погибло в чуму 450 человек» [53].

Памятные записи на арабском языке в Дагестане фиксировали в прошлом и природные явления, будто бы предсказывавшие несчастья. Так, в них говорится, что 1760/61 г. — это «дата затмения солнца и появления темноты на нем» [54], а в 1770/71 г. была чума в Гидатле и «в том же году покраснел край неба и перед началом чумы появилась звезда с хвостом» [55].

Утром 9 или 10 марта 1794 г. на северо-западной косе Таманского полуострова произошло извержение грязевой сопки Куку-оба с небольшим землетрясением [56].

Существует мнение, что «вулканы Таманского полуострова суть физические явления новейшего происхождения», так как «ни в древние, ни в средние века о них нет и помину» [57]. Но вывод этот не правомочен, так как источники умалчивают и о других природных явлениях, безусловно случавшихся на Северо-Западном Кавказе.

В 19 часов 16 сентября 1799 г. «два толчка довольно сильных» ощущались по всему Прикубанью [58], в том числе в г. Екатеринодаре [59].

В дагестанском с. Рутул найден камень с арабской надписью о том, что некто «построил это. . . после землетрясения [Оно оставалось] обезображенным десять лет». Надпись сделана до XIX в.[60]

Наш далеко не полный перечень эпидемий и стихийных бедствий на Северном Кавказе до XIX в. показывает, что они, часто повторяясь, приносили населению края страдания и физическое истребление не в меньшей мере, чем иноземные нашествия и внутренние междоусобицы.

[1] *Латышев В. В.* Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе, т. 1, вып. 2. СПб., 1896, с. 511.
[2] Там же, т. II, вып. 2. СПб., 1906, с. 401.
[3] Там же, т. I, вып. 3. СПб., 1900, с. 616.
[4] *Никитин П. Н., Куташева Е. В.* Каталог местных землетрясений. — В кн.: Наш край. Материалы по изучению Краснодарского края. Вып. 1. Краснодар, 1966, с. 57.
[5] *Магомедов М. Г.* Крепостные сооружения Хазарии. — В кн.: Древние и средневековые археологические памятники Дагестана. Махачкала, 1980, с. 173.
[6] Летопись византийца Феофана. — Чтения в Об-ве истории и древностей российских при Московском ун-те, 1887, кн. 2, с. 306; *Чичуров И. С.* Византийские исторические сочинения: «Хронография» Феофана и «Бревиарий» Никифора. М.: Наука, 1973, с. 477.
[7] *Рунич А. П.* Новые данные по раннему средневековью Северного Кавказа. — В кн.: Тезисы докладов IV Крупновских чтений по археологии Кавказа. Орджоникидзе, 1974, с. 45.
[8] *Ионе Г. И.* Верхне-Чегемские памятники VI—XIV в. — Уч. зап. Кабардино-Балкарского НИИ. Нальчик, 1963, т. 19, с. 204, 205.

[9] *Лавров Л. И.* Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках. Ч. 1. М.: Наука, 1966, надпись 71.
[10] Там же, надпись 289.
[11] Полное собрание русских летописей. Т. VII. СПб., 1856, с. 210; ср.: т. VIII. СПб., 1859, с. 17.
[12] Там же, т. VIII, с. 12.
[13] *Шихсаидов А. Р.* Новые данные по средневековой истории Дагестана. — Уч. зап. Ин-та истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР. Махачкала, 1961, т. 9, с. 147.
[14] *Лавров Л. И.* Эпиграфические памятники..., ч. 1, надпись 339.
[15] *Тизенгаузен В. Г.* Сборник материалов, относящихся к истории Золотой Орды. Т. 1. СПб., 1884, с. 442.
[16] *Бегунов Ю. К.* Древнерусское описание Дербента и Ширвана. — В кн.: Новонайденные и неопубликованные произведения древнерусской литературы. М.; Л.: Наука, 1965 (Труды Отдела древнерусской литературы Ин-та русской литературы. Т. 21), с. 126; *Кучкин В. А.* Сказание о Железных Вратах. — Археограф. ежегодник за 1964 г. М., 1965, с. 276.
[17] *Лавров Л. И.* Эпиграфические памятники..., ч. 2. М.: Наука, 1968, надпись 663.
[18] Там же, ч. 1, надпись 395.
[19] Там же, ч. 3, надпись 754.
[20] *Карпов Г. Ф.* Памятники дипломатических сношений Московского государства с Крымской и Ногайской ордами и с Турцией. — Сб. Исторического об-ва, 1884, т. 41, с. 323.
[21] Там же, с. 358.
[22] *Лавров Л. И.* Эпиграфические памятники..., ч. 1, надпись 395; ч. 3, надпись 760.
[23] *Белокуров С. А.* Сношения России с Кавказом. М., 1889, с. 489.
[24] *Шихсаидов А. Р.* Новые данные..., с. 147.
[25] *Даврижеци Аракел.* Книга историй. М.: Наука, 1973, с. 98, 99; ср. с. 489.
[26] *Лавров Л. И.* Из эпиграфических находок Дагестанской экспедиции. — Сб. Музея антропологии и этнографии. 1957, т. 17, с. 382, 383; *Он же.* Эпиграфические памятники..., ч. 1, надписи 440, 441; ч. 3, надписи 364, 783, 787; *Шихсаидов А. Р.* Новые данные..., с. 153; *Он же.* Арабские строительные надписи Дагестана. — Уч. зап. Ин-та истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР. Махачкала, 1964, т. 13, с. 124; *Он же.* Ислам в средневековом Дагестане. Махачкала, 1969, с. 106, 107, 109; *Он же.* Новые эпиграфические памятники Дагестана. — В кн.: Вопросы истории Дагестана (досоветский период). Махачкала, 1974, с. 160, 161; *Баркуев К., Ахмедов М.-К., Шихсаидов А.* Исторические сведения о Дагестане из арабских рукописей. — Уч. зап. Ин-та истории, языка и литературы Дагестанского филиала АН СССР. Махачкала, 1963, т. 11, с. 176—178; *Исламмагомедов А. И.* Поселения и жилища цахуров в XIX—XX вв. — Дагестанский этнографический сборник. Махачкала, 1974, № 1, с. 80; Из дагестанских памятных записей. — В кн.: Восточные источники по истории Дагестана. Махачкала, 1980, с. 127.
[27] Из дагестанских памятных записей, с. 121.
[28] *Айтберов Т. М., Иванов А. А., Магомедов А. Д., Чхеидзе А. С.* Эпиграфические памятники из Центрального Дагестана. — В кн.: Материалы сессии, посвященной итогам экспедиционных исследований в Дагестане 1978—1979 гг. Махачкала, 1980, с. 45.
[29] Из дагестанских памятных записей, с. 126.
[30] Там же, с. 121; *Шихсаидов А. Р.* Новые данные..., с. 153.
[31] *Шихсаидов А. Р.* Новые данные..., с. 141.
[32] *Айтберов Т. М.* Источники по истории Аварии XVI—XVII вв. — В кн.: Развитие феодальных отношений в Дагестане. Махачкала, 1980, с. 188.
[33] *Лавров Л. И.* Эпиграфические памятники..., ч. 1, надпись 451.
[34] *Баркуев К. и др.* Исторические сведения..., с. 176.
[35] Там же.
[36] Из дагестанских памятных надписей, с. 121.
[37] *Бутков П. Г.* Материалы для новой истории Кавказа с 1722 по 1803 г. Ч. 1.

СПб., 1869, с. 525; *Лавров Л. И.* Эпиграфические памятники. . ., ч. 3, надпись 364; *Шихсаидов А. Р.* Ислам в средневековом Дагестане, с. 208, 209.
[38] *Ибрагимов Г. Х.* Новые источники по истории цахуров. — В кн.: Развитие феодальных отношений в Дагестане. Махачкала, 1980, с. 177.
[39] *Лавров Л. И.* Эпиграфические памятники. . ., ч. 3, надпись 799.
[40] *Бутков П. Г.* Материалы. . ., с. 4, 5.
[41] *Лавров Л. И.* Эпиграфические памятники. . ., ч. 3, надпись 809.
[42] *Айтберов Т. М.* Источники. . ., с. 188.
[43] *Бутков П. Г.* Материалы. . ., с. 141, 142.
[44] *Баркуев К. и др.* Исторические сведения. . ., с. 176.
[45] *Бутков П. Г.* Материалы. . ., с. 154.
[46] Там же, ч. 3, СПб., 1869, с. 52.
[47] Кабардино-русские отношения в XVI—XVIII вв. Т. II. М.: Изд-во АН СССР, 1957, с. 93.
[48] Там же, с. 96.
[49] *Бутков П. Г.* Материалы. . ., ч. 1, с. 213, 214; ср. с. 510, 511.
[50] *Багратиони Вахушти.* История царства Грузинского. Тбилиси: Мецниереба, 1976, с. 313.
[51] *Джанашвили М. Г.* Землетрясения в прошлом. — Изв. КОРГО, Тифлис, 1902, т. XV, № 5, с. 321.
[52] Кабардино-русские отношения. . ., т. II, с. 166, 167.
[53] *Лавров Л. И.* Эпиграфические памятники. . ., ч. 2, надпись 510.
[54] Из дагестанских памятных надписей, с. 119.
[55] Там же, с. 121, 127.
[56] *Pallas P.-S.* Bemerkungen auf einer südlichen Statthalterschaften des Russischen Reichs in den Jahren 1793 und 1794. Bd. II. Leipzig, 1803, S. 281; *Никитин П. Н., Куташева Е. В.* Каталог. . ., с. 57.
[57] *Гёрц К.* Археологическая топография Таманского полуострова. М., 1870, с. 37.
[58] *Попов В. В.* Каталог более значительных землетрясений в районе Северного Кавказа до 1908 г. — Труды Сейсмического ин-та, 1941, № 95, с. 20; *Никитин П. Н., Куташева Е. В.* Каталог. . ., с. 58.
[59] *Фелицын Е. Д.* Некоторые сведения о грязевых вулканах Таманского полуострова. — Изв. об-ва любителей изучения Кубанской области, вып. III, Екатеринодар, 1902, с. 212.
[60] *Лавров Л. И.* Эпиграфические памятники. . ., ч. 3, надпись 847.



ПОХОРОННЫЕ ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ ОСЕТИН В XVIII—НАЧАЛЕ XX в.

Б. А. Калоев

Похоронные обряды осетин всегда поражали исследователей своей глубокой архаикой, широким общественным характером, многообразием обычаев и обрядов, одни из которых восходят к древнеиранскому миру, являются наследием скифов, сарматов и алан, другие возникли на кавказской почве. В целом осетинский похоронный цикл, зачастую не имевший аналогий у других народов Кавказа, может служить важнейшим этногенетическим источником, доказывающим участие в формировании культуры осетин двух компонентов — иранского и кавказского.

Уже первые «иноземцы» — христианские миссионеры, побывавшие в XVIII в. в горах Осетии, отмечали глубокий архаизм в похоронном ритуале осетин, повсеместное бытование одних и тех же обрядов, независимо от вероисповедания этого народа — христианского или мусульманского[1]. Так, в 1747 г. миссионеры из Осетинской духовной комиссии сообщали в синод, что осетины поминают своих покойников оплакиванием, устройством скачек и многочисленными поминками[2]. Особый интерес представляют записи протопопа Болгарского, непосредственно наблюдавшего жизнь горцев во второй половине XVIII в. В них впервые в литературе сделано описание обряда посвящения коня покойнику[3], идущего от эпохи скифо-сарматов и алан.

К XVIII в. относятся сведения об осетинских похоронах первых европейских путешественников по Осетии: Штедера, Гюльденштедта, Рейнеггса и др. Рейнеггс, например, писал: «Когда умирает осс (т. е. осетин. — *Б. К.*), его провожают к могиле женщины, громко проявляя свою печаль. ... его оставшаяся жена вырывает себе волосы, царапает себе лицо, руки, грудь в полном беспамятстве... Ее неистовое горе похоже скорее на бешеное отчаяние, нежели на нежную печаль. Она все время старается ранить себя камнем или ножом и грозит броситься со скалы или в реку»[4].

Интересно описание Штедера похорон убитого молнией[5], также глубоко архаичных, уходящих, судя по их широкому распространению среди других народов Северного Кавказа, в древний кавказский мир. Уже в рассматриваемое время указывалось на сходство осетинских похоронных обрядов со скифскими: «Погребальные обряды

осетин совершенно ничего не имеют в себе христианского и весьма схожие с древними обыкновениями скифов», — отмечалось в документе 1814 г.[6]

В. Миллер был первым ученым, доказавшим это сходство путем сравнительного анализа некоторых похоронных обычаев осетин и скифов[7]. Известно также, что осетино-скифо-сармато-аланским параллелям большое внимание было уделено в трудах В. И. Абаева[8] и Ж. Дюмезиля[9]. Тем не менее похоронный цикл осетин в целом никогда не рассматривался как этногенетический источник.

В данной статье делается попытка восполнить этот пробел, для чего привлекаются многолетние полевые этнографические исследования автора, проводившиеся почти во всех поселениях осетин на Кавказе, а также фольклорные данные. Выявление этногенетических особенностей похоронных обычаев и обрядов осетин возможно только при полной их характеристике и сравнительном анализе.

Одна из отличительных черт осетинских похорон — это их широкий общественный характер, весьма сходный, по справедливым замечаниям исследователей, со скифскими похоронами, известными по описанию Геродота[10]. «В случае смерти, — пишет Коста Хетагуров про горных осетин, — оповещаются все соседние аулы, стекаются тысячи готовых разделить горе и скорбь безутешных родственников»[11]. Этот обычай, существовавший по всей Северной Осетии, не был утерян и южными осетинами, находившимися издавна под сильным влиянием соседних грузин. Так, в 1867 г. современник отмечал, что у них «до сих пор на похороны приезжают родственники и знакомые со всех аулов, куда только достигает весть о смерти осетина. Приезжают женщины и мужчины»[12]. Родственников не останавливали ни суровая зимняя стужа, ни переходы по труднодоступным горным склонам и перевалам, ни опасность снежных обвалов. К. Хетагуров писал: «Какая бы рабочая пора ни была, при вести о покойнике каждый считал своей обязанностью бросить работу и отдать последний долг отходящему»[13].

Свидетельством широкого общественного характера похорон у осетин служил своего рода институт «оповестителей» — хъæргæнæг (печальный вестник) из числа родственников и фидиуæг — платный глашатай, имевшийся в каждом большом селении, в частности в равнинной зоне Северной Осетии. Без их активного участия не обходились ни одни похороны. Отправляясь оповещать о смерти, хъæргæнæг садился по возможности на лучшего коня черной масти, который должен был все время идти рысью; поэтому все встречные понимали, что это не обычный всадник. Поговорка «хъæргæнæджы тагъд кæны» (спешит, как печальный вестник) — несомненное свидетельство давнего существования этого обычая в быту осетин. Вестника отличали и другие приметы: хвост его коня не был завязан узлом, что обычно делали в слякоть, при переправе через реку; всадник держал плеть в левой руке, слезал и садился с правой стороны. Встречая путников, он останавливал коня и сообщал печальным тоном о цели своей поездки.

Подъезжая к селу, «печальный вестник», увидев на нихасе си-

дящих мужчин, спешивался, подходил к ним с опущенными руками и произносил имя покойного со словами: «фаци» (скончался) или «фæзиани» (умер); в Куртатинском ущелье, по словам информаторов, он говорил: «Отныне пусть ваши родственники услышат только приятные новости; один из ваших родственников скончался», — и называл его имя. Ему отвечали: «рухсаг уæд, дзæнæтæын хуцау раттæд, ды та нырæй фастæмæ буц хъæлдзæг дзинæты фæцу» (царство ему небесное, пусть бог определит ему место в раю, а ты отныне будь вестником только по радостным случаям).

Если родственники жили в разных селах, отдаленных друг от друга, то для того чтобы вовремя оповестить их, посылали нескольких печальных вестников.

Что касается фидиуæг, то его функции ограничивались пределами одного села. Он обходил все улицы и выкрикивал: «Бæихъусут мæнæ хъæу, мæнæ йæ уый æмард, раисомæй æвæрынц» (послушайте, односельчане, умер такой-то, завтра похороны). Таким образом, обязанность «печального вестника» и глашатая заключалась в оповещении как можно большего числа родственников и односельчан. Указанные оповестители не встречаются в похоронном цикле других народов Кавказа[14]. «Печальный вестник» был известен ираноязычным предкам осетин. Например, на рельефах сарматского круга известны изображения всадников с правосторонней посадкой на конях. Вс. Миллер справедливо считал такие рельефы графическим аналогом осетинского печального вестника[15].

Не менее ярко древнеиранские черты проявлялись в *обряде оплакивания*, в котором в старину участвовала масса народа, женщины и мужчины (родственники, односельчане, друзья, близкие товарищи). Плачущие голоса сливались в единый протяжный вой, по которому издалека узнавали о случившемся. Ни один путник не мог проехать мимо дома, в котором жил умерший, не выразив соболезнования, причем делалось это по определенному этикету, выработанному веками. Спешившись, он делал несколько шагов вперед и принимал печальную позу: стоял с опущенной головой и руками. Навстречу ему выступала группа стариков, обычно из числа родственников умершего, со словами благодарности за его соболезнования. После этого путник продолжал свой путь.

Голосили в основном женщины. Особенно выделялись голоса искусных плакальщиц (хъарæггæнæг). Старинная осетинская поговорка гласит: «Устыты хъерæгæй æмæ хъæрæй фидауы зиан» (причитания женщин и шум их голосов украшают похороны). Однако из этого общего правила были исключения: отец не мог оплакивать сына и жену, а мать — малолетних детей, зятю не полагалось оплакивать никого из родственников жены, тестю — по отношению к зятю. Умерших от оспы детей не оплакивали, боясь гнева Аларды — покровителя оспы, их даже хоронили отдельно. Обычно старик, проживший много лет, перед смертью просил, чтобы на его поминках пели только песни. «В скорби, — говорил он, — нет для меня никакой пользы». И действительно, по словам информаторов, на поминальных пиршествах в честь таких стариков люди вели

себя, как на свадьбе. Отметим, что при оплакивании убитого во время кровной мести отбирались все железные вещи (холодное и огнестрельное оружие, пояса, газыри и т. д.), которые возвращались только по окончании похорон. По особому ритуалу оплакивали молодую девушку: «Одна из ее подруг играла на гармонике траурные мелодии. Сверстницы ее шли в дом с распущенными волосами. С покойной клали в могилу любимые ею при жизни вещи, если она была гармонисткой, то в могилу клали гармонь и т. п.» [16]

В прошлом обряд оплакивания был обязательным для большинства участников. В противном случае это могло вызвать обиду со стороны родных и близких покойного. Боясь этого, многие участники, покрывая лицо платком, делали вид, что плачут, издавая протяжные вопли.

Отличительной чертой древнего обряда было самоистязание. Мужчины били себя по голове кулаками, палкой и даже специальной плетью, женщины царапали щеки ногтями до крови, вырывали волосы, били по лицу ладонями. Почти каждое из этих действий производилось по определенному ритуалу (когда били кулаками, сначала поднимали правую руку, а затем действовали левой). Во многих местах для самоистязания имелась специальная палка или кожаная плеть с короткой ручкой; их держали специально для выполнения этой церемонии. Так, по данным Н. Бараковой, в с. Цамат Алагирского ущелья было шесть таких плеток. В случае смерти, сообщает автор, их приносили в дом покойного и передавали близкому родственнику. Когда приходили или приезжали из других сел для выполнения мæрцыгойтæ (хождение на похороны), плети выносили и отдавали тем, кому полагалось оплакивать; они брали плети и шли в комнату, где находился покойник, били себя до крови по лбу, ушам, шее, затем, выходя, передавали следующим. Иногда этот ритуал совершали на кладбище в 10—15 саженях от могилы [17].

Оплакивание покойника женщинами называлось *марой*; слово это, по определению В. И. Абаева, восходит к древнеиндийскому Марапа (смерть) [18]. Обряд марой имеет не менее архаические черты. К. Хетагуров писал: «Женщины становятся вереницей около покойника и в такт бьют себя по щекам, приговаривая: «дæ-дæй, дæ-дæй!», затем одна из женщин нараспев приговаривает, а все другие отвечают ей хныканьем и истерическим плачем» [19]. По наблюдениям Б. Каргиева, относящимся к 20-м годам XX в., марой совершался так: одна из лучших плакальщиц становилась в углу около покойника; рядом с ней находились мать, сестра и жена последнего, а немного дальше остальные женщины выстраивались друг за другом в один ряд; они повторяли слова плакальщицы, приговаривая: «дæ-дæй, уа, дæ-дæй», били себя по щекам в такт двумя ладонями. После этого каждая с рыданием подходила сначала к матери, затем к сестрам и жене покойного; присутствующие девушки делали низкий поклон в честь последних, а затем становились на колени. Все женщины непрерывно плакали [20]. Особенно горестно рыдали родственники покойного, члены патронимии.

Большой интерес в этом плане представляет обряд ирон фæндаг (букв. «осетинская дорога»), который, по-видимому, является разновидностью марой. Уже на окраине села прибывшие на похороны родственники из других мест и сопровождавшие их женщины поднимали оглушительный рев. Сняв головные уборы, они рвали на себе волосы, били голову, царапали лицо до крови. Войдя во двор покойного, женщины становились на колени и, двигаясь вереницей по четыре в ряд, били себя в такт ладонями по щекам, ударяли кулаками по коленям, приговаривая уже знакомые нам слова: дæ, дæ, дæй. Главный текст говорила самая искусная плакальщица, шедшая впереди. По словам информаторов, она своими причитаниями могла разжалобить самого черствого; плакальщица говорила о разносторонних заслугах покойного, о его умерших родственниках и т. д. В причитаниях плакальщицы нередко бывали и такие слова: «мæ бирæ кусæг, къæйæл къæбæр чи нæ уагъта, хурхы гуымбыл» (мой неустанный труженик, не оставлявший ни куска хлеба в печке, ни куска сыра в сыворотке). Свидетельством древности традиции марой у осетин является и то, что он служил проклятием: «Чтобы над тобой совершили марой!».

Хотя похороны женщины были намного скромнее, они также сопровождались рядом сложных древних обрядов. Умершую не только оплакивали все присутствующие на похоронах женщины, но родственницы по отцовской линии трехкратно обходили вокруг покойной на коленях. Та же процедура совершалась на кладбище всеми молодыми невестками.

Отправляясь на похороны, мужчины ехали обычно верхом на лошадях впереди, женщины на арбах и бричках сзади. Все участники были в черном. Прибыв в село, они останавливались вдалеке от дома покойного и шли в том же порядке, как ехали. Подходя к дому, мужчины разделялись на две группы; родственники и друзья шли к покойному и оплакивали его, другие же выражали тæфæрфæстæ (соболезнование), которое происходило так: прибывшие становились в один ряд с опущенными руками и печальным лицом, навстречу им выступали несколько стариков из числа родственников и односельчан и благодарили их за участие. Затем они отходили в сторону и освобождали дорогу для женщин.

В целом осетинские обряды оплакивания весьма близки скифским, описываемым Геродотом. Сходство это выражется в различных формах самоистязания и т. п.[22]

По-особому хоронили людей, убитых молнией. Похороны такого человека, как и у других народов Северного Кавказа, совершались без оплакивания умершего, дабы не прогневить Илию — бога грома и молнии. Такой ритуал, уходящий корнями в древний кавказский мир, впервые наблюдал у осетин-дигорцев путешественник Штедер во второй половине XVIII в.[23] Позже его описали другие авторы. Осетинский этнограф Б. Гатиев, в частности, писал, что «родственники пораженного молнией, собравшись с жителями своего аула туда, где он был убит, вместо плача поют... песню... Во время этого пения присутствовавшие, образовав цепь, ходят вокруг покой-

ника в продолжение трех дней. Поют они в той надежде, что Илия, услышав их вопль, воскресит мертвого. По истечении же этого срока они, посадив покойника на стул, опускают его в могилу, вырытую там, где убило его громом, кладя с ним его оружие и другие принадлежности. Три дня родственники караулят поочередно могилу для того, чтобы в случае оживления покойника помочь ему выйти из могилы»[24].

Большое внимание исследователи осетинского быта обращали на обычай одевания покойника. Протопоп Болгарский во время своего пребывания в горах Осетии отмечал: «Когда же случается кому умереть, то прежде собравшиеся родственники и соседи надевают на умершего как можно самое хорошее платье». То же самое писал Б. Гатиев: «Семейство покойника, желая одеть его как можно пышнее, продает все, что попадается ему под руку»[25]. Приведем еще одно высказывание: «После омовения покойника с головы до ног одевают во все новое, — писал К. Хетагуров. — Платье ему начинают шить, как только безнадежность больного становится очевидной»[26].

К сказанному добавим, что вся одежда для покойника, за исключением головного убора, изготовлялась его семьей; для умершего мужчины папаху доставали родственники его жены, отчего она называлась «каиси худ» (папаха от родственников жены); они же в случае смерти замужней дочери приносили большой головной платок — «цæгаты кæлмæрзæн» (платок из отцовского дома). Все эти обычаи строго соблюдаются до сих пор. В случае задержки доставки указанных головных уборов похороны откладывались до тех пор, пока родственники не выполняли своего долга. Широко бытовал также обычай, по которому умершую девушку, если она была засватана, хоронили в белом головном платке.

Обычай одевать покойника в новую одежду, сшитую по возможности из дорогой ткани, подтверждается многочисленными находками в склепах горной Осетии. Так, исследование склепов известного даргавского «города мертвых» (позднее средневековье) показало, что на умершем иногда было до пяти платьев, иногда и более, причем многие покойники находились в «дорогих шелковых одеяниях»[27]. В основном одежда была из местного домотканого сукна, обувь — из сыромятной кожи. Эту одежду, имевшую наибольшее распространение в горах Осетии в XVIII в., носили бедные слои населения. Наряду с одеждой и предметами быта встречаются украшения (серьги, мужские и женские пряжки, нагрудники, бусы) и холодное оружие (кинжалы, ножи) местного производства[28]. Эти факты восходят к обычаям древних иранцев класть с покойником его драгоценности и оружие, а также предметы быта[29]. В осетинских склепах и могильниках украшений и оружия значительно меньше, чем в аланских катакомбах, а тем более в скифских курганах. Это отчасти объясняется упадком у осетин после оттеснения их ордынскими полчищами в горы ювелирного и оружейного производства, как и многих других отраслей их хозяйства.

Наконец, существование у осетин с отдаленных времен обычая

одевать покойника в новую одежду, класть с ним оружие и предметы быта подтверждается и сказаниями о нартах, ярко отражающими многие стороны жизни алан-осетин. Так, один из знаменитых героев эпоса Сослан, умирая, потребовал, чтобы ему показали всю его погребальную одежду, сшитую из «драгоценного шелка». Он даже настаивал, чтобы на него надели эту одежду и положили живым в гроб [30].

Обряд изготовления новой одежды (или некоторых ее деталей) для покойника мы находим отчасти и у среднеазиатских народов — казахов, узбеков, туркмен и др. Так, у туркмен-човдуров старые женщины еще при жизни изготовляют для себя и своих обмывальщиц красивые шапочки. Узбекский обычай требует, чтобы погребальная одежда, сшитая из дорогой шелковой ткани, раздавалась родственникам покойника [31].

Весьма древним элементом погребального ритуала осетин является посвящение коня покойнику, издавна привлекавший к себе внимание исследователей. Хотя обряд этот рассмотрен нами в специальной работе [32], некоторые моменты нуждаются в дополнениях и уточнениях в свете новых этнографических, фольклорных и археологических данных.

Посвящение коня. Обряд приношения его в жертву покойнику, встречавшийся у многих народов мира, по мнению ученых [33], является наследием иранских народов —скифов, сарматов и алан. Воспринятый от них древними тюрками, этот обряд устойчиво держался до недавнего времени у их потомков, от которых перешел к некоторым народам Севера и Сибири, приносившим в жертву вместо коня другое животное, например оленя [34]. Особенно широко бытовал рассматриваемый обряд у казахов, киргизов, каракалпаков, народов Поволжья и горного Алтая. Следы его зафиксированы и у некоторых народов Припамирья [35]. Осетины, единственные на Северном Кавказе потомки древних иранцев, сохранили этот обряд. Конь посвящался только мужчине, однако в ряде мест высокогорной Юго-Осетии зафиксированы случаи, когда лошадь посвящалась и знатной женщине [36] — явные отголоски обычая захоронения воительницы с конем, широко бытовавшего у сарматов [37]. Подтверждают это и нартские сказания, отразившие черты сарматского матриархата и периода героических амазонок [38].

Если посвящение коня женщине было уже редким явлением среди осетин, то выбор хорошего верхового коня для покойника-мужчины считался необходимым условием. Отсутствие подходящего коня в доме умершего вынуждало семью просить его у родственников, которые с неохотой отдавали животное, считая, что после посвящения конь как бы станет собственностью покойника. В одном из вариантов речи бæхфæлдисæг (посвятителя коня) рассказывается, как родственники покойного в поисках достойного коня побывали даже в стране «Терк-Турк», однако не нашли его и там. Лишь на обратном пути, встретившись с табунами Уастырджи (св. Георгий), они выбрали нужного коня. Во всем этом нетрудно заметить отголоски традиций иранских народов, в частности ски-



Рис. 1. Древний обычай зажигания пороха на груди покойного.
Репродукция рисунка М. Туганова.
Юго-Осетинский краеведческий музей, г. Цхинвали

фов, которые хоронили с покойником его лучшего коня или коней. Хорошо известно также, что похороны скифских царей сопровождались принесением в жертву лучших коней. Во многих случаях у скифов, сарматов и алан коня погребали в полном снаряжении. В 1937 г. Е. И. Крупнов, исследуя аланские катакомбы, обнаружил скелет лошади, вместе с которым находилось «богатое конское снаряжение — седло, сбруя». Памятник автор датирует VI—X вв.[39] Отсюда с уверенностью можно заключить, что осетинский обряд снаряжения коня перед его посвящением покойнику уходит корнями в древний иранский мир.

Этот обряд совершали так: оседланного коня покрывали буркой[40] или траурным покрывалом (в Нарской котловине и в ряде других мест Центральной Осетии — часто большим головным платком вдовы), на седло вешали башлык (басылыхъ), кнут (ехс), треножку (æртæкъахыг сахсæн), а если покойный умел хорошо обращаться с оружием, то и ружье (ирон топп). В гриву, челку, а иногда и в хвост коня вплетали разноцветные шелковые или сатиновые ленты. Лишь после этого приступали к посвящению коня, причем в горах, где большей частью кладбища располагались на крутых горных склонах, оно происходило во дворе покойного. Во всех случаях конь, шествуя позади гроба, сопровождал покойного до места погребения — кладбища или склепа. На кладбище гроб с телом ставили недалеко от могилы ногами к востоку; при погребении в склепе гроб вносили головой вперед, также ориентируя на восток. Мужчины становились с правой стороны, женщины — с левой, а все близкие родственники располагались у гроба.

Наступал самый торжественный момент во всей погребальной церемонии — посвящение коня. Его проводил «посвятитель коня» — старик, обладавший красноречием, хорошо знавший слова молитвенного напутствия — бæхфæлдисæн. Такие старики были известны далеко от своего села и приглашались на похороны в другие села. После того как подросток подводил коня и ставил его у изголовья покойника, старик-посвятитель выходил из толпы, брал уздечку и проводил ею по рукам покойника (по другим данным, клал на руку — с. Старый Батакаюрт), что означало передачу коня умершему. На коне была торба с ячменем, чтобы стоял спокойно (по другому варианту — не голодал на том свете). Затем старик брал рог или стакан с аракой (или чашу с пивом — популярным напитком осетин) и произносил длинную и красивую напутственную речь.

Кончив ее, посвятитель проливал несколько капель напитка сначала на голову коня, затем на покойника, после чего разбивал стакан (или чашу) о подкову правой передней ноги[41]. После этого брал горсть земли и клал на грудь покойника со словами: «Рухсаг у! Хæлардын уæд дæ бæхдæр, дæ сыджыт дæр, дæ ингæндæр, гъа ныр æм æрбацæут йæ лымæнтæ, хæлæртæ æмæ йыл уæ цæстысыг æркалут! ркæутыл!» (Будь светел! Пусть будет с тобой и конь твой, и земля, и могила. Теперь подходите, родные, близкие, друзья покойника, проливать слезы! Оплакивайте его!»). Коня трижды обводили вокруг гроба в сопровождении вдовы и близких родственников, не перестававших оплакивать умершего. После этого у животного, по одним данным (Кадгарон, Дзуарикау, Барзикау, Цмити и другие селения Куртатинского ущелья), отрезали кончик правого уха, по другим (Зарамаг, Тиб, Лисри Мамисонского ущелья) — делали на ухе надрез, по третьим (Цамат, Урсдон, Быз и другие селения Алагирского ущелья) — касались уха острием ножа; во многих местах Центральной и Южной Осетии отрезали прядь волос из гривы или челки.

По словам протопопа Болгарского, у лошади отрезали ухо «в знак того, что она и на том свете будет ему [покойному] служить»[42]. Иное объяснение дают информаторы: по указанным приметам покойник узнает своего коня на том свете. Кончик уха и волосы животного клали под голову покойника. По окончании церемонии коня уводили, мужчины расходились, женщины долго оставались еще на кладбище, оплакивая покойника. Посвященный конь обычно оставался навсегда в доме покойного, причем в течение года он использовался только для верховой езды. Конь посвящался лишь однажды, так как считался собственностью умершего. «Лошадь, — писал А. М. Шегрен, — употребляется в обряде только один раз, чтобы не явилось двое претендентов на том свете»[43].

Продавать посвященного коня считалось большим грехом. Покупатель непременно ощупывал уши коня для того, чтобы убедиться, что он не посвящен. С. Г. Каргинов писал: «Когда осетин покупает себе лошадь, он первым делом старается рассмотреть ее ушную раковину, чтобы узнать, не имеется ли на ней каких-либо

следов от ножа, которые обычно делаются у лошади, посвященной покойнику. Такую лошадь осетин ни за что не купит, ибо видит в ней призрак лошади, а не самую лошадь и потому находит ее бесполезной для себя»[44]. Придерживаясь такого воззрения, в ряде мест Юго-Осетии (Зау, Сба, Рук, Дзомаг) посвященного коня продавали через несколько дней после похорон, считая, что он несет несчастье для семьи. Осетины говорили: «фæлдыст бæхæн бирæ цæрсен нæй» (посвященный конь много не живет) или «фæлдыст бæхæн иæ тыхтæ йæ химæ нал вæйынц» (букв. «у посвященного коня не остается сил»).

Особого внимания заслуживает речь посвятителя — уникальный устный народный памятник осетин, неоднократно привлекавший внимание исследователей. Первая очень краткая запись текста, произведенная учителем В. Цораевым, опубликована в 60-х годах XIX в. акад. Шифнером в «Записках Академии наук». Еще раньше содержание «речи» было изложено акад. Шегреном[45]. Один из дигорских вариантов такого посвящения был записан В. Миллером со слов известного осетинского этнографа С. Кокиева во время поездки по Осетии и напечатан в его «Осетинских этюдах». К. Хетагуров переложил этот памятник в знаменитое стихотворение «Уæлмæрты» (На кладбище), которое знали на память многие старики-«посвятители». Большой интерес представляет дигорский вариант памятника, записанный в 1897 г. И. Собиевым у сказителя Такка Хамикоева в с. Ногкау Дигорского ущелья. В советское время этот памятник записан в самых разных районах Осетии. Как свидетельствуют наши полевые материалы, речь посвятителя, как и многие архаические элементы погребального обряда, сохранилась и у тех осетин, которые давно покинули родину и обосновались в районах Грузии, в степях Ставрополья и на Кубани, причем в Грузии обряд архаические элементы погребального обряда, сохранилась и у тех местах, где осетины живут компактно, большими группами — в Гуджарети, в Душетском районе, в Кахети. У гуджаретских осетин, например, текст речи отличается архаизмами, отсутствующими во многих других вариантах памятника.

Рассматриваемую посвятительную речь, представляющую собой образец нравственно-философского воззрения осетин, можно разделить на две части. В первой части рассказывается, как ищут достойного коня для покойника; коня этого подковывает небесный кузнец Курдалагон, седлает сын Солнца, а сын Луны надевает на него уздечку. Лишь после этого старик передает коня покойнику. Получив коня, последний стремится до захода солнца прибыть к воротам страны мертвых, которые по указанию повелителя этой страны Барастыра раскрываются перед ним. Вторая, главная и по объему, и по содержанию часть памятника посвящена описанию страны мертвых, ее обитателей, из которых одни несут наказания за свои земные грехи, другие блаженствуют за благодеяния, содеянные при жизни.

Приведем один из вариантов «Бæхфæлдисæн» в нашем переводе:

Был хороший человек и умер,
Ему нужна хорошая лошадь,
Но подходящую нигде не могут найти.
Отправившись к табунам Терк-турка,
Смотрят с возвышенной местности с левой стороны,
С правой стороны осматривают,
Но нигде не находят Авсурга-коня.
Под скалой пасутся три коня, три Авсурга Уастырджи.
Лошадь, которая стоит ближе к тебе, не бери — кусается,
Дальше от тебя — не уводи — бьет копытами,
Бери среднюю и отведи ее к небесному кузнецу Курдалагону.
Он подкует ее булатными гвоздями
И наденет особую уздечку,
Седло тебе даст Сын Солнца.
И ты садись на коня.
На спусках конь не будет падать,
А на подъеме не будет уставать,
По ровной дороге будет идти.
Доедешь иноходью до трех дорог.
По нижней дороге не поезжай,
Дорога эта — кровников.
По верхней дороге тоже не поезжай,
Дорога эта — грабителей,
Поезжай по средней дороге.
Доедешь до моста из одного волоска,
Но не бойся ничего,
Ударь своего коня,
Чтобы от крупа отлетели клочья кожи,
И после этого удара
Попадешь к воротам страны мертвых.
Не будут тебе открывать ворота,
Потому что солнце уже зашло,
Помолись великому богу богов,
Чтобы он повелел солнцу
Осветить лучами вершины гор;
Лошадь ударит копытом в ворота,
И они откроются во внутрь.
За ними лежит сука,
В брюхе у нее слышен лай щенят.
Спроси своего провожатого,
Сына Солнца — Махамата,
Почему это так?
Это происходит от того, что на этом свете
Она недолюбливала людей,
И поэтому несет теперь наказание.
Поедешь дальше, в одном месте
Спят мужчина и женщина,
Накрытые шкурой вола,
И под ними тоже шкура вола,
Дергают шкуру туда — сюда,
Но все равно, она никого из них не накрывает.
Отчего это происходит?
Оттого, что они на этом свете
Не любили друг друга
И поэтому теперь в стране мертвых несут наказание.
Одна женщина с шалью из кожи змеи на шее,
С платком на голове из лягушечьей шкурки.
Отчего это? Это оттого,
Что на этом свете она прятала еду от людей (досл.)
И сама ела все тайком,
Теперь она несет наказание.

Оттуда поедешь дальше.
Женщина сшивает две скалы.
Отчего это? Это оттого,
Что она для своего мужа шила как попало,
А для других более тщательно,
Теперь несет наказание.
Оттуда поедешь дальше.
У одной женщины на груди
Привязаны жернова мельницы
И с них сыпется мука,
Отчего это? Это оттого,
Что она на мельнице
Больше брала за помол, чем полагалось.
Воровала муку
И за это теперь несет наказание.
Дальше поедешь. Одна женщина
Пропускает молоко через сито
В огромный сосуд,
Но сыра получается мало — с яйцо.
Отчего это? Это оттого,
Что у нее на этом свете
Было очень много сыра,
Но она никому ничего не давала,
Повторяла: «Нету, нету!»
Теперь, по обычаю страны мертвых, несет наказание.
Оттуда поедешь дальше,
Женщина делает сыр в маленькой чашке,
Но сыра получается так много,
Что она не может сдвинуть его ломом,
Отчего это? Это потому, что она на этом свете
Давала сыр каждому, кто просил:
«Есть у меня!» — говорила.
А теперь, по обычаю страны мертвых,
Выполняет свои обязанности
(продолжает свое дело).
Оттуда поедешь дальше.
Мужчина в бездонной корзине
Несет мелкие камешки.
Отчего это так? Это потому,
Что на этом свете
Он передвигал камни с межи соседей.
Теперь, по обычаю страны мертвых, несет наказание.
Оттуда поедешь дальше.
У одного человека вол жует ус,
Отчего это так? Это оттого,
Что когда соединяли в супряге скот,
То он кормил своего вола сеном,
А чужих — соломой.
Теперь, по обычаю страны мертвых, несет наказание.
Оттуда поедешь дальше.
У одного человека дом как яичная скорлупа,
Дверь — как ушко иголки,
Дорога (к дому) — как острие ножа,
Отчего это? Это оттого,
Что он, кроме себя, никого не любил,
Темное сердце было у него.
Теперь, по обычаю страны мертвых,
Несет наказание.
Оттуда поедешь дальше.
В одном месте сидят мужчина и женщина,
Всякое кушанье и напитки перед ними.

Пьют, едят, но ничто не убавляется,
А всего делается больше и больше.
Отчего это так? А оттого, что на этом свете
они были гостеприимны, хлебосольны.
Теперь, по обычаю страны мертвых,
Выполняют свои обязанности
(Продолжают выполнять свой обычай, долг).
Оттуда поедешь дальше.
Мужчина стоит во льду по горло.
Отчего это так? Оттого, что на этом свете
Он с женой своего товарища прелюбодействовал.
Теперь, по обычаю страны мертвых, несет наказание.
Оттуда поедешь дальше.
Один человек подвешен за ногу с моста.
Отчего это так? Это оттого, что на этом свете
Враждебно относился к своему родичу (однофамильцу).
Теперь, по обычаю страны мертвых, несет наказание.
Оттуда поедешь дальше.
В одном месте трое мужчин сидят в ряд
И рассказывают неправду.
Скамейка изо льда, столы — тоже изо льда.
В руках у них палки тоже изо льда.
Отчего это так? Это оттого, что они на этом свете,
Миря кровников (были «медиаторами»),
Неправильно решали их дела,
Различали богатых и бедных.
Теперь, по обычаю страны мертвых,
Несут наказание.
Оттуда поедешь дальше.
В одном месте трое мужчин сидят не в ряд,
И рассказывают правду.
Под ними серебряные стулья,
Перед ними серебряные столы,
В руках у них серебряные палки.
Отчего это так? Это оттого,
Что они на этом свете мирили кровников
И правильно решали их дела,
Не делая различия между богатыми и бедными.
Оттуда поедешь дальше.
Доедешь до ворот рая —
У ворот рая стоят люди:
У кого шапка заткнута за пояс,
У кого в руках пояс,
У кого обувь,
Кто назовет тебя отцом,
Кто матерью,
Но ты скажи им, что ты не отец, не мать.
Надевай кому шапку на голову,
Надевай кому обувь на ноги,
Кого опоясывай поясом.
Не будут тебя пускать в рай,
Но благодаря своим детям попадешь в рай.
Благодаря владыки мертвых Барастыра
С правой стороны тебе будет место.
Аминь! И будь в покое.
А люди отдали тебе почести.
Пусть этот конь тебе будет посвящен,
Как мы пользовались им на этом свете,
Так ты пользуйся на том свете,
И будь в покое! [46]

Известно, что участие коня в похоронном обряде практиковалось и у некоторых других народов Кавказа, однако у них конь не посвящался и, соответственно, не было и напутственной речи посвятителя [47]. Все это свидетельствует о том, что рассматриваемый обряд, воспринятый кавказскими аборигенами у ираноязычных народов, глубоко не вошел в их быт, сохранив лишь отдельные фрагменты. В мифологии кавказских народов, связанной с похоронными обрядами, отсутствуют и такие персонажи, как Барастыр — владыка загробного мира и Аминон — привратник, постоянно встречающиеся не только в посвятительных речах, но и в нартских сказаниях [48]. Несомненно, что оба эти имени восходят к древнеиранскому миру [49]. В то же время названия зæнæт (рай) и зындон (ад), часто упоминаемые в напутственной молитве посвятителя коня, как и в нартском эпосе, восприняты осетинами из арабского [50].

Большого внимания в погребальном цикле осетин заслуживает обряд обрезания косы у вдовы, заменявший древний скифский обряд приношения жены (наложницы) в жертву покойному [51]. Обряд обрезания косы у вдовы совершался одновременно с обрядом посвящения коня. Родственницы отрезали косу и клали ее в гроб под голову покойника со словами: хæлардын уæд дæ ус, йæ уымдæр хæларæй цæрут (Пусть будет с тобой и жена твоя, живите дружно и на том свете). По другим данным (сел. Кадгарон) отрезали только кончик косы и клали также под голову покойника вместе с кончиком уха коня или волосами из его челки.

Во многих других местах Осетии отрезанную косу клали на грудь покойника. Так было, по данным Б. Гатиева, и в далеком прошлом. «В это время, — пишет он, — вдова подходит к покойнику и, взяв с груди его отрезанную косу свою, вручает ее бæхфæлдисæг со словами: «вот плеть для покойника». Приняв косу и слегка ударив ею трижды коня со словами: фæлдыстын фæ уæт уæ дыуæ дæр (да принадлежите вы оба ему одному, т. е. покойнику), он отдает ее назад вдове, а она опять кладет ее на грудь мужа» [52].

Отметим некоторые другие обычаи, совершавшиеся в день похорон.

Надочажная цепь. Жернова. Если умирал человек, не имевший потомства, с ним выносили на кладбище его надочажную цепь, которую после похорон относили обратно и вешали на место. Такие похороны считались бесславными, о чем свидетельствует проклятие: «Дæ рæхыс дæ фæстæ аугъдæй баззайæт» (чтобы твоя цепь после тебя оставалась неподвижной). По другим данным (с. Кадгарон), цепь уносила вдова в отцовский дом. В случае смерти неженатого последнего представителя мужского пола оставшаяся в доме женщина или девушка опоясывала себя надочажной цепью и сопровождала покойника до кладбища [53]. Так поступила, например, Ольга Левановна Хетагурова, сопровождая в последний путь брата Коста — великого поэта осетинского народа. О широком распространении в прошлом этого обычая у осетин свидетельствует и следующее проклятие: «дæ сау рæхыс дæ æстæуыл бабæт» (чтобы ты опоясала себя своей черной цепью) [54]. В. И. Абаев, рассматривая значение

надочажной цепи (рæхыс) в верованиях осетин, считает, что этот термин восходит к готскому языку и является «одной из важных скифо-германских культурных изоглосс» [55].

Не менее древним элементом похоронного цикла осетин, совершавшимся также в день похорон, был обычай возложения жерновов на могилу последнего представителя семьи или рода. По данным информаторов, он исполнялся еще до недавнего времени в ряде мест горной Осетии. Так, в с. Гайтикау Мамисонского ущелья хорошо помнят проводившиеся здесь в 20-х годах нашего века похороны с жерновами. Широкое распространение этого обычая во многих местах горной Осетии в прошлом подтверждается находками жерновов на старых кладбищах, называемых «нæртон уæлмæртæ» (букв. «сказочные, древние кладбища»). Такие кладбища большей частью бывают заброшенными, их приписывают прежним обитателям этих мест — аланам. К ним, например, относятся старые кладбища с. Лац Куртатинского ущелья, с. Архон и Садон Алагирского ущелья и т. д.

Похороны с жерновами нередко практиковались и у южных осетин, в частности у жителей Кударского ущелья, у которых до сих пор в ходу проклятье: «Дæ курой ривадæй фæзилæт» (чтоб твои жернова вертелись вхолостую), т. е. погибла бы твоя семья, твой род. В других местах Осетии так проклинали похитителей муки с мельницы: «Дæ куройы фыдтаæ дæ риуыл нызилæнт» (чтобы твои жернова вертелись на твоей груди) или «Дæ бындур нызилæт» (букв. «чтоб твой наследник вертелся», т. е. его могила оказалась под жерновами). Во многих местах горной Осетии, где главным видом погребений были фамильные и семейные склепы, наибольшее распространение имело проклятие: «Уæ куройы фыдтæй сыхгæнут уæ мыггаджы зæппадзы дуар» (чтоб вы своими жерновами закрыли входное отверстие своего фамильного склепа), а там, где погребения производили в каменных ящиках, покрывавшихся сверху жерновами, проклинали: «Дæ куройы фыдтæ дын дæ риуыл сывæрæнт» (чтоб твои жернова положили тебе на грудь в могилу).

Таким образом, данные фольклора значительно дополняют этнографические сведения о широком бытовании у осетин еще в недавнем прошлом обычая класть на погребение жернова, уходящего корнями в аланскую эпоху. О преемственности осетинами этого обычая от своих предков-алан неоспоримо свидетельствуют материалы аланских катакомб X—XII вв. в станице Змейской в Северной Осетии, входные отверстия которых закрывались жерновами. Таких катакомб здесь семь, а по другим данным — еще больше [56]. Это были в основном семейные погребения.

К аланской эпохе, по-видимому, восходят и такие архаические спортивные состязания осетин, как конские скачки (дугъ), стрельба в цель (хъабахъ), лазание по смазанному жиром шесту (бырæнхъил), устраивавшиеся в честь умершего в день его похорон или же на больших годичных поминках.

Скачки. Скачки устраивали обычно наиболее состоятельные семьи в честь покойного мужчины. Насколько зависело выполнение



Рис. 2. Поминальные скачки. Репродукция рисунка М. Туганова. Юго-Осетинский краеведческий музей, г. Цхинвали

обряда от материального состояния семьи, свидетельствует следующая поговорка: «Исджын иӕ фыды фыдеондӕр дугъ уадзы» (имущие устраивают скачки даже своим прадедам) [57].

Богатые устраивали скачки на большие расстояния, например от с. Нар до Владикавказа, от с. Цей до с. Даргкох, от с. Джави до Цхинвали и т. д. Это делалось, по словам информаторов, не только для славы, но и для того, чтобы на всем протяжении пути в адрес покойника было сказано: «рухсаг уӕт» (царство ему небесное). В конце XIX в. во многих больших селах (Ольгинское, Старый Батакаюрт, Кадгарон и др.) на равнине Северной Осетии скачки стали проводить по кругу на большой площади, имевшейся для этой цели около каждого села; полагалось совершать по умершему только три круга. Примечательно, что на этих скачках наряду с осетинскими всадниками нередко участвовали ингушские и кабардинские из соседних сел. На обычных больших скачках участвовало до 200—300 всадников, в высокогорной Осетии (ущелья Нарское, Мамисонское, Зрукское, Закинское и др.) число их часто сводилось к 3—4 и такому же числу сопровождавших их всадников, что объясняется бездорожьем.

Участие в скачках в честь умершего считалось выгодным и престижным; многие хозяева, особенно на равнине, держали для этой цели иногда по нескольку скакунов. Хорошие наездники были широко известны далеко за пределами своих сел. В случае смерти знатного человека их непременно приглашали на скачки через специальных посланцев. Такие состязания устраивали обычно в день похорон. Если же скачки откладывались ко дню годичных поминок,

семья покойного, предварительно посоветовавшись со своими однофамильцами, членами патронимии, выбирала участников скачек, договаривалась с ними через своих посланцев. Наездники еще задолго до начала состязания усиленно готовили своих коней, проводя ежедневную тренировку. Коня ставили в отдельное помещение на стойловое содержание, кормили только ячменем, реже просом или жареной кукурузой, поили квасом; его строго оберегали от «сглаза»: навешивали на шею коготь медведя, другие обереги, скрывали от посторонних (для этого коня выводили на тренировку рано утром).

За девять дней до начала состязания, участников приглашали в дом покойного для определения состава призов, которыми могли быть самые лучшие вещи умершего: кинжал, шашка, осетинская винтовка, часы, пояс, газыри, седло, бурка, башлык; позже в ряде мест в качестве приза выставляли значительные суммы денег. Если вещей оказывалось много, то участники намечали более длинную дистанцию, и наоборот. Затем определялись призы. Б. Каргиев отмечает [58], что между участниками состязания часто возникали ссоры из-за раскладки вещей по призам. Хозяин лошади, надеявшийся на победу, требовал, чтобы первый приз был больше по количеству и качеству вещей; другие, предчувствуя свое поражение, настаивали на равномерном распределении призов. Когда все было согласовано, записывали на бумаге доли для каждого приза. На этой же встрече определяли место старта и день скачек.

Для каждого участника весьма важным вопросом было нахождение для себя помощника — хъузона или хъузонов, имевших коней, которые не уступали часто по своим качествам главным скакунам. Обязанность хъузонов была весьма сложная и рискованная; они должны были любыми средствами обеспечить успех своего подопечного всадника — дугъона. Поэтому хъузонов, набиравшихся обычно в своем селе, приходилось долго уговаривать. Одному дугъону требовалось несколько хъузонов, а для дугъона со слабым конем — еще больше. В ночь перед скачками каждый участник приглашал домой своих хъузонов и здесь за накрытым столом договаривались обо всем, касающемся предстоящих скачек. Старший хъузон определял каждому хъузону его место на трассе, по которой совершались скачки. Обычно всаднику на каждом участке трассы помогали два хъузона; из них один хватал за узду коня дугъона и скакал впереди, а другой подгонял сзади. Хъузоны своими умелыми действиями нередко обеспечивали участнику победу, что вызывало всеобщее одобрение присутствующих.

Скачки, особенно по узким горным дорогам, не обходились без несчастных случаев; животные падали, ломали ноги, валились замертво. В случае, если лошадь дугъона падала, хъузон срывал с нее уздечку и, стараясь опередить участников состязания, доставлял ее в дом покойного и клал на то место, где хранились котлы с едой и напитками для поминок. Тогда считалось, что павшая лошадь непременно заняла бы первое место. В случае опоздания хъузона пострадавший дугъон получал средний приз. Считалось, что победитель на скачках возвеличивал славу своей фамилии. К нему подходили

и благодарили, желали новых успехов. Благодарили и остальных участников скачек, в том числе и тех, кто занял последние места; над ними подшучивали, предсказывая им победу в будущем. Победитель, прибыв в село, обычно направлялся в дом покойного, где его торжественно встречали. В ряде мест он скакал на кладбище и делал круг вокруг могилы покойного; в с. Нар, по словам 86-летнего Лексо Брнацева, существовал такой порядок: победитель ехал на кладбище и выдергивал черный флаг, который был воткнут у изголовья могилы.

Рассматриваемый обряд встречался в быту и ряда других северокавказских народов до принятия ими ислама. Из труда Хан-Гирея, автора первой половины XIX в., мы узнаем, что скачки, подобные осетинскому дугъ, совершались и у западных адыгов. Описывая их похороны, автор, в частности, отмечал: «Торжество тризны открывается конскою скачкою: еще досветла высылают скакунов в назначенное место. С ними отправляется почетный человек, который, поставив их в ряд, пускает всех в один раз». По данным того же автора, в адыгских скачках участвовало значительное число дополнительных всадников, сопровождавших основных скакунов, которые «нередко мешают им тем, что каждая партия погоняет своих скакунов» [59].

В. И. Абаев, рассматривая этимологию слова *дугъ*, выводит его из аланского *дог уат* («место скачек», «ипподром»); это название встречается еще в ряде мест «от Северной Осетии до Черного моря». Он сближает *дугъ* с тюркским jоǧ — «погребальный обряд», указывая, что этот термин «представляет старый вклад в аланский из среднеазиатских тюркских языков». Из осетинского (аланского), по мнению В. И. Абаева, слово *дуг* вошло в некоторые кавказские языки, например в грузинский (*доги*) [60].

Хъабахъ. Это состязание устраивали недалеко от села на специально отведенном месте; здесь ставили длинный шест (25—30 м) с мишенью на конце; последняя могла быть монетой в 1 руб. или кусочком войлока такого же размера, дощечкой, деревянным крестиком и т. д. В Южной Осетии подобных мишеней не делали. Здесь, по данным Чурсина, на верхнем конце шеста «привязывали на ниточке различные безделушки, фрукты, сладости». Участники хъабаха должны были выстрелом из винтовки перебить нитку и сбросить таким образом подвешенные на ней предметы [61]. Перед началом состязаний участники собирались около шеста. Ими могли быть только жители соседних сел; односельчане и родственники умершего к состязаниям не допускались. Для победителя состязания, по данным информаторов, семья умершего выставляла в качестве приза лошадь (с. Цамат), двухгодовалого бычка (с. Быз), корову (с. Регах), барана (с. Лисри). При этом во время стрельбы по мишени животное привязывали к шесту, о чем свидетельствует появление в осетинском фольклоре такого проклятия: хъабахъхъы хъилыл баст фæ у (чтоб тебя привязали к шесту хъабахъ), хъабахъхъæн дæ æрæвæрæнт (чтоб тебя выставили в качестве приза на хъабахъ).

С появлением огнестрельного оружия стрельбу по мишени производили из винтовки, находившейся обычно в войлочном чехле; до появления огнестрельного оружия стреляли, как и у других народов Кавказа, из лука. Применение последнего в народных спортивных состязаниях широко практикуется, например, у грузин и в наше время. «Недавно в одном из горских селений Грузии, — пишет В. И. Абаев, — мне пришлось наблюдать необычные состязания. Игра называлась «кабахи»: всадник, вооруженный луком и стрелой, на полном скаку поражал цель, установленную на высоком шесте» [62]. У западных адыгов в первой половине XIX в., по данным Хан-Гирея, существовали подобные состязания. «В другом месте, — пишет автор, — открывается зрелище удивительное: поставлен весьма длинный шест, к верхнему концу которого прибита круглая небольшая доска, и ловкие наездники, имея лук и стрелы наготове, летят на лихих скакунах один за другим... Несясь, как вихрь, мимо шеста (кебек), всадник спускает лук, и пернатая стрела вонзается в доску, на верху шеста прикрепленную, а иногда, разбив ее, падает к ногам изумленных зрителей» [63]. Осетины в первой половине XIX в. не использовали лук и стрелы для указанной цели [64], но последние широко применялись ими в других состязаниях, а также в детских играх.

Вернемся к нашему описанию. Как только все участники были в сборе, состязания начинались. Руководил ими один из ближайших родственников покойного. Выступали по селам поочередно. Победитель состязания получал приз, которым, как говорилось, был крупный или мелкий рогатый скот; он резал скотину и устраивал поминки в честь покойного для своих односельчан.

Только после завершения состязания начиналось поминальное пиршество. Хъабахъ можно отнести к числу древнейших похоронных обрядов осетин, что подтверждается, например, и данными топонимики, в частности, сохранившимися в ряде мест горной Осетии названиями *хъабахъвæт* — «место для стрельбы в цель» [65]. Хъабахъ, как считают, тюркское слово и означает «мишень», «цель» [66].

У народов Средней Азии эти соревнования являлись частью семейной обрядности. Так, у таджиков и туркмен стрельбу в цель (кабак, алтын кабак — «золотая тыква», алтын товук — «золотая курица») устраивали в честь рождения сына, обрезания и т. д., а в далеком прошлом — во время поминок [67]. У иранцев хъабахъ совершенно аналогичен по своему характеру осетинскому [68]. Со временем этот обряд потерял свою ритуальную приуроченность, стал чисто спортивным праздником у некоторых народов Кавказа, в частности горцев Грузии и кабардинцев.

Необходимым обрядом в ряде мест Южной Осетии считалось выполнение бырæнхъил (скользящий шест). На конце длинного и гладкого шеста, густо смазанного бараньим жиром, привязывали какой-нибудь предмет из одежды умершего или деньги. В состязании могли участвовать только юноши до 15—16 лет. Кто мог одолеть препятствие и снять предмет, тому он и доставался. Нам неизвестно происхождение этого обряда, но, видимо, он был распростра-

нен у всех осетин и, возможно, у других народов Северного Кавказа. Во всяком случае, Хан-Гирей говорит о существовании такого обряда в погребальном цикле западных адыгов. «В другом месте проворные мальчишки, — пишет он, — толпятся около столба, чисто обструганного и намазанного сверху донизу салом. На верху этого тонкого столба прикреплена корзинка, наполненная разными прекрасными вещами, и кто влезет туда без иной помощи, кроме своих рук и ног, берет себе все эти вещи» [69].

Возможно, что происхождение обряда бырæнхъил, забытого в других районах Осетии и Северного Кавказа, определяется той же исторической эпохой, что хъабахъ и дугъ.

Осетинские похороны имели широкий общественный характер, что проявлялось в родственной и сельскообщинной солидарности при оказании материальной помощи семье покойного для покрытия ее огромных расходов по устройству многочисленных, часто разорительных поминок по умершему. В этом осетинские похороны особенно поражают своим сходством со скифскими, описанными Геродотом (участие множества людей в поминках, обильные угощения, оказание материальной помощи семье покойного и т. д.) [70]. Отметим лишь, что устраивавшиеся в день похорон большие поминки (хæрнæг) начинались после завершения вышеуказанных обрядов.

Похороны производились (и производятся сейчас) до заката солнца, ибо после этого, по народному воззрению, ворота страны мертвых, охраняемые Барастыром — владыкой этой страны, закрываются [71]. Знаменитый нарт Сослан, отправляясь путешествовать в потусторонний мир, застает его ворота закрытыми. На его просьбу открыть их привратник Аминон отвечает: «Не может живой войти в страну мертвых. . . Не властен открыть ворота». Тогда Сослан «изо всей силы рванул ворота» и въехал [72]. Барастыр определяет умершим место в раю или в аду в зависимости от их земных деяний. Рай в нартском эпосе — это огромный цветущий сад, где стоят золотые столы, накрытые всякими яствами и напитками. Ад — это окруженное высоким забором место, где находятся грешники. Только по просьбе бога (хуцау) или других высших святых Барастыр может перевести умершего из ада в рай. По воззрению осетин, Барастыра можно задобрить многочисленными поминками.

Таким образом, Барастыр, как и Аминон, являются важными персонажами осетинской мифологии. По мнению лингвистов, имя Барастыр выводится из древнеиранского [73]. По-видимому, складывание пантеона страны мертвых относится к тому же периоду, что и древние похоронные обряды осетин, весь их погребальный цикл.

По данным Вс. Миллера, относящимся к 80-м годам XIX в., осетины устраивали в год 12 больших и малых поминок [74]. «Поминки, — писал Коста Хетагуров о горной Осетии, — устраиваются довольно часто и настолько роскошно, что иногда приводят к разорению. Зарезать, например, в один день до 30 голов скота, до 150 баранов, сварить 500 ведер пива и до 100 ведер араки, испечь до 3000 пшеничных хлебов было нелегко в Нарской котловине, однако некоторые фамилии не задумывались над этим» [75]. По данным

Г. Цаголова, в конце XIX в. во многих районах Осетии проведение годичных поминок обходилось дорого: варили 10—30 котлов пива, 20—30 ведер араки, резали от 5 до 10 волов, 60—100 баранов. По приблизительному подсчету, расходы на все поминки составляли в год более 2 тыс. руб.[76] На народных собраниях поднимался вопрос об упразднении части поминок и других вредных обычаев, однако вековые традиции прочно держались в сознании народа и никто не решался их нарушать. Даже наиболее состоятельная семья не могла покрыть такое количество расходов без активной материальной помощи родственников, которые помогали всем, чем могли: скотом, хлебом, напитками, деньгами [77].

Интересные этнографические материалы были собраны нами в некоторых селах Южной Осетии в верховьях р. Большой Лиахви. Долгое время в этом районе сохранялся следующий обряд. Перед выносом покойника на кладбище его клали на сани (напомним, что Геродот, описывая похороны скифских царей, отмечает сходные моменты: у скифов после соответствующих церемоний покойника укладывали на телегу и везли «от одного племени к другому») [78]. Обращает на себя внимание и порядок проведения традиционной трапезы в изучавшихся селах: у мужчин, сидевших отдельно от женщин длинными рядами, каждым 10 человекам прислуживал один уæрдæглæуæг (распорядитель) из родственников покойного. Тосты произносил самый пожилой старик, сидевший во главе стола, при этом полагалось произнести только три тоста: хуцауы тыххæй (в честь божества), зианы тыххæй (за покойного), бинонты тыххæй (за семью покойного). После произнесения последнего тоста трапеза завершалась. По обычаю, первой завершала застолье молодежь (на свадьбе делалось наоборот). Односельчанин, не имевший возможности по болезни присутствовать на поминках, получал свою долю (хисты хай). Особая доля предназначалась общественному кузнецу (куырды хай — доля кузнеца), она состояла обычно из ляжки вола и кувшина пива.

Наконец, в ряде мест горной Осетии (в Мамисонском ущелье, в Нарской котловине и др.) существовал обычай, по которому во время больших поминок (в день похорон, через год) глашатай, обходя села, созывал каждую фамилию со словами: уæ хисты хай мæ рацæут («приходите на поминки за получением своей доли»); приглашенные приходили с ножами (на поминках ножей не давали) и, рассаживаясь по фамильно, получали причитавшиеся им яства и напитки. При распределении между участниками трапезы мяса жертвенного животного наиболее почетной считалась его голова (сæр); ее вместе с шеей (бæрзæй) непременно ставили перед самым почетным старшим. В ряде мест Осетии перед ними ставили курдюк (фæхсын, къазил), лопатки (уæн), три ребра левого бока (фарс), голень (агъд), считавшиеся также почетными частями туши. При этом голову и шею не трогали, их оставляли для тех, кто прислуживал на поминках или на куывде (пиршестве) в честь святых. От головы отрезалось только одно ухо: левое на поминках, правое на куывде. Во всех случаях ухо разрезали на три продольных ку-

ска; на поминках разрезанное ухо оставляли на голове — явный признак того, что стол устроен по поводу печального события; на куывде или на свадьбе ухо отдавали самому младшему или младшим, что имело также определенный смысл: последние (т. е. молодежь) должны слушать старших во всем. В торжественных случаях к столу почетных стариков подавался и шашлык на вертеле, состоявший из сердца, легких, печени и горла. После молитвы старика горло передавали самому младшему.

Среди других кавказских народов близкие аналогии подобным обычаям мы находим у балкарцев и карачаевцев, этногенетически связанных с аланами. Так, из частей туши наиболее почетными у них считались голова и лопатка, предназначавшиеся также самым старшим и почетным старикам. Однако балкарцы и карачаевцы подавали к столу не целую голову, а лишь ее левую половину, которую делили так: ухо отдавали самому младшему, чтобы он слушал советы старших и вообще слушался их, глаз — любимому человеку, чтобы он все видел, все замечал, а тот в свою очередь отдавал глазницу тому, кто его уважал и оберегал. Мозг старший оставлял большей частью себе, чтобы быть умным и всегда давать умные советы. Язык отдавали только женщинам, чтобы они нежно разговаривали [79].

По свидетельству многих авторов, казахи при распределении частей туши голову всегда преподносили старейшему как наиболее уважаемому человеку [80]. О том, что голова жертвенного животного пользовалась особым почитанием у древних иранцев, свидетельствуют и археологические находки, например в сарматских могильниках Южного Приуралья. Так, К. Ф. Смирнов, говоря о сарматских поминальных обрядах, в частности, отмечает: «Скот убивали при совершении тризны и вместе с умершими клали крупные куски разрубленных туш, сохраняя головы животных для каких-то особых обрядов, нам неизвестных» [81].

Наконец, с поминальным столом осетин непосредственно связана и определенная символика чисел. У осетин всякие печальные и радостные события определялись приношением или подачей к столу установленного числа пирогов с начинкой из сыра. В первом случае их было четное число (2, 4, 6), во втором — нечетное (3, 5, 7). К столу старейшин и уважаемых стариков пироги подавались вместе с головой и другими почетными частями туши животного; на поминках пирогов было четыре, а на пирах (в честь божеств-покровителей или по случаю радостных событий) — три. Кроме отмеченных чисел, в быту осетин, как и у других народов, например Средней Азии, широко почитались числа 7 и 9. Так, в горной Осетии до недавнего времени значительное распространение имело Авд дзуары (семибожье), идущее к осетинам от скифов через алан [82]. Семь — приближенное число в осетинском фольклоре, в частности в нартских сказаниях, которые изобилуют такими выражениями, как «семь перевалов», «семь гор», «семь небес», «семь дней», «семь ночей» и т. д. По мнению В. И. Абаева, авд (семь), как и другие числительные, у осетин является иранским наследием [83].

Из поминальных обрядов осетин особого внимания заслуживает «Мæрты æхсæв» («Ночь мертвых»), издавна привлекавший к себе внимание исследователей [84]. Этот обряд имел аналогии с балкарским поминальным обрядом [85]. Древнеиранские корни «Мæрты æхсæв» хорошо показал Ю. А. Рапопорт путем сравнительного анализа письменных источников и археологических памятников древнего Хорезма [86]. Обряд «Ночь мертвых» у осетин отмечался под Новый год. Считали, что в ночь под Новый год душа покойника, получив разрешение Барастыра, улетает домой на побывку, где и остается всю ночь до рассвета, а затем возвращается в страну мертвых. Дома душа вселялась в чучело, изображавшее покойника. Чучело это состояло из двух крестообразно сложенных палок, на которые надевали полный костюм покойника, причем, если такого костюма не было, шили новый, специально для совершения обряда. Чучело сажали на видном месте перед богато накрытым столом. За чучелом на столбе на гвоздиках навешивали: кинжал, ружье, седло, бурку и плеть, предназначенные для передачи покойнику на тот свет. К этому времени в дом умершего стекались многочисленные родственники и односельчане, приглашенные на «Ночь мертвых». В причитании плакальщицы, с которого обычно начиналась церемония, как бы подчеркивалась главная цель сборища: «Пожалей нас, обрати на нас свою милость, ведь мы спешили сюда к тебе с тем, чтобы не пустить тебя более в неведомый мир. . .» [87]

Всю ночь до рассвета женщины оплакивали покойника, вспоминали его достоинства, говорили о его потусторонней судьбе, а в перерывах, сидя за указанным столом со всеми присутствующими, ели и пили.

Обряд, подобный осетинскому «Ночь мертвых», широко известен среди народов Кавказа, а также среди казахов, киргизов, у хорезмийцев и др.[88] Широкое распространение обряда «сидения мертвых» в Средней Азии в древности подтверждается и археологическими находками, в частности хорезмийскими терракотовыми статуэтками, изображавшими чучело в честь покойника [89].

К аланской эпохе, а может быть и к более отдаленному периоду, относится осетинский обряд «иæ зынджы хай» (доля огня покойника) — разжигать костер на могиле покойного в первые три дня после погребения. В старину этот обычай выполнялся только мужчинами, которые разжигали не огонь, а порох на груди покойного, перед тем как класть его в могилу или в склеп. Существование этого обычая у предков осетин подтверждается многочисленными археологическими находками углей и золы в могильниках и катакомбах [90].

Формы погребения. Большим своеобразием отличаются погребальные сооружения осетин. У алан — прямых предков осетин — на равнине Северного Кавказа это были катакомбы [91], а в горах — каменные ящики и склепы.

Склепы. Особый интерес для данной темы представляют склепы — один из наиболее распространенных типов погребения во многих районах горной Осетии и у соседних народов — ингушей, чеченцев, балкарцев, карачаевцев. В горах (отчасти в предгорьях)

у осетин встречаются три вида склепов: подземные, полуподземные и наземные, из которых первые два наиболее распространены в высокогорных районах и в Юго-Осетии. Абсолютное преобладание подземных и полуподземных склепов мы находим в Балкарии и в Карачае, а также во многих селах горной Чечено-Ингушетии. Так, на большом древнем склеповом кладбище в с. Верхняя Балкария по р. Черек нет ни одного надземного склепа [92]. Широкое распространение подземных и полуподземных склепов, по объяснению информаторов — местных жителей, связано с нехваткой пахотных земель: поверхность склепов обычно использовалась под посев хлебных злаков. Так, например, было в с. Даргавс по р. Гизельдон [93], где многие хозяева имели подземные склепы непосредственно под своими пахотными участками. Однако кроме экономического фактора, распространение указанных склепов объясняется, по-видимому, этническими традициями. Подземные и полуподземные склепы Северного Кавказа близки аланским катакомбам.

Особый интерес представляют наземные склепы, состоящие из одного, реже двух—трех ярусов, распространенные в основном в горных и предгорных районах Осетии, а также Чечено-Ингушетии в верховьях рек Ассы и Аргуна. Значительное количество таких склепов имеется в Даргавском ущелье, в частности в «городе мертвых» и в селениях Джимара, Даллагкау, Дзвгис Куртатинского ущелья, в селах Дагомского прихода Алагирского ущелья, в селениях Махческ, Дзинага, Хазнидон в Дигории. Появление наземных склепов, по-видимому, относится в основном к позднесредневековому периоду. Однако упоминание о таких склепах в нартских сказаниях, ярко отразивших быт средневековых осетин-алан, свидетельствует о наличии их у последних в средневековье. Во всяком случае, знаменитый нарт Сослан, умирая, потребовал, чтобы ему соорудили многоярусный наземный склеп со световыми отверстиями для прохождения солнечных лучей. Обращает внимание полное отсутствие склепов по всей Центральной Осетии — в Нарской котловине, Мамисонском, Зругском, Гуркумтикомском, Джинатском и Трусовском ущельях. Исключение составляло Закинское ущелье, где в ряде мест (с. Битартикау, Байком) имелось несколько подземных и полуподземных склепов, аналогичных общеосетинским.

Отсутствие склепов в указанных районах Осетии, возможно, объясняется постоянным отливом местного населения до XVIII в. на южные склоны Кавказского хребта в Грузию, а позднее — на равнины Северного Кавказа. В отличие от Центральной Осетии в Южной Осетии известны склепы главным образом подземные и полуподземные. Возможно, что эта традиция была принесена сюда переселенцами из Северной Осетии, возводившими такие склепы на новых местах своего жительства.

Склепы имеют у осетин два наименования: у иронцев — заппаз, у дигорцев — обау (курган), что, по-видимому, свидетельствует о самостоятельном их развитии у каждой из этнических групп осетин. Сравнительное изучение всех видов склепов в Осетии дало бы возможность выявить их этнические и локальные различия. В этом

отношении в Дигории особого внимания заслуживают склепы в селениях Дзинага и Хазнидон. Строительство склепов в Осетии продолжалось примерно до 20—30-х гг. XIX в. — периода массового переселения горцев на равнины Северного Кавказа. Но древняя традиция склепового захоронения в ряде мест горной Осетии сохранялась довольно долго. Так, в селах Дагомского прихода (Дагом, Урсдон, Донисар и др.) Алагирского ущелья и в 1920-е годы погребения нередко совершались в фамильных и семейных склепах. А. А. Миллер, бывший в 1923 г. в Дигорском ущелье, отмечал, что «обычай хоронить в склепах удерживается по настоящее время; я встречал стариков, которые завещают похоронить их в семейном обае» [94]. И все-таки это были единичные примеры. В основном же обычай захоронения в склепах исчез почти повсеместно во второй половине XIX в. Появились сельские и фамильные кладбища, для которых освободились земельные участки вследствие переселения части осетин с гор на равнину. В известной мере исчезновению обычая захоронения в склепах способствовала борьба с этим обычаем духовенства.

Все осетинские склепы предназначались для массового погребения, причем каждая фамилия имела свой склеп, но бывали и общие склепы для нескольких фамилий или даже всего села. В «Городе мертвых» (с. Даргавс), где насчитывается более 80 различных склепов, подавляющее большинство их принадлежало отдельным фамилиям. В то же время во многих селах (особенно однофамильных) Центральной и Южной Осетии чаще имелось по одному подземному или полуподземному склепу. Подземные склепы были прямоугольной формы, с плоской крышей и небольшим квадратным входным отверстием. Стены склепа внутри выкладывались из камней и заканчивались сводом.

Почти по такому же плану строили и полуподземные склепы, которые отличались лишь тем, что их фасад возвышался над землей и имел в центре небольшое квадратное отверстие (50×50 см), через которое вносили покойника. Отверстие закрывалось деревянной доской или каменной плитой. С двух сторон от отверстия, чуть выше или на уровне его, выступали из стены две горизонтальные плитки с круглыми сквозными отверстиями; по рассказам информаторов, сюда привязывали коня, посвящавшегося покойнику, а также вставляли палки с флагами во время каких-либо церемоний. Стены склепа внутри большей частью покрывали слоем штукатурки; покойников, завернутых с головой в цветные ткани, клали на деревянный помост, плотно друг к другу.

Разнообразны по внешнему виду наземные склепы — квадратные, прямоугольные, восьмиугольные, круглые. Наземные могильники иногда состояли из нескольких этажей, что особенно характерно для склепов в «Городе мертвых», отчасти — в селениях Джимара, Даллагкау, Махческ и др. На стенах наземных и полуподземных склепов (Кадат, Згид, Ход, Даргавс и др.) нередко встречались отпечатки рук, изображения всадников, змеи, фигурки людей в различных позах и т. д.[95]

Рис. 3. «Город мертвых» в с. Даргавс.
Фотография Б. А. Калоева 1959 г.

Рис. 4. Наземный склеп в с. Даллагкау в Куртатинском ущелье в Северной Осетии.
Фотография Б. А. Калоева 1960 г.

Не менее устойчивым был у осетин обычай погребения в каменном ящике — традиция, заимствованная предками осетин у местных кавказских племен — творцов кобанской культуры. Однако само слово *могила* (ингæн) возводится к иранскому [96]. В горной Осетии захоронения в каменных ящиках были самым распространенным видом погребения, а во многих высокогорных районах — единственным. В горах Осетии встречаются нередко целые древние кладбища, приписываемые легендарному народу царциат (царциаты уæлмæртæ — царциатовские кладбища) и состоящие исключительно из каменных ящиков. Как показали археологические исследования таких кладбищ, одни из них принадлежат аланам (Лац, Архон и др.), другие (Кобан, Архон, Садон и др.) — древним кобанцам.

В горах Осетии традиция захоронения в каменных ящиках сохранялась даже в начале XX в. Так, А. А. Миллер, в 1920-х годах наблюдавший в Осетии такие похороны, указал, что осетины строили каменные ящики, как и их отдаленные предки. «Современное устройство могилы в Осетии, — пишет он, — таково: могильная яма вырывается большей или меньшей глубины в зависимости от степени уважения к покойнику; стены могилы обставляются камнями, и камнями же сверху она покрывается» [97]. Добавим, что для этой цели широко использовались также каменные и сланцевые плиты. В каменный ящик покойника клали одетого с головы до ног в новую одежду и завернутого в войлок или бурку. Во время экспедиций по горной Осетии нам еще встречались старики, участвовавшие в таких похоронах. В конце XIX в. в Осетии стала распространяться традиция захоронения в гробах; в отдаленных же горных районах население большей частью предпочитало хоронить в каменных ящиках. Иногда эта древняя традиция сочеталась с новой: покойника клали в гроб, а затем в каменный ящик или в склеп. Исследователи осетинских склепов не раз находили в них гробы, сколоченные из досок. И. Щеблыкин, в 1925 г. обследуя тагаурские селения по р. Геналдон, писал: «В надземных могильниках обычно встречается большое количество трупов, но особенно нас поразил один из могильников в с. Тменикау, где гробы с покойниками расположены вплотную до самой крыши и лежат друг на друге. . .» [98]

Наряду с гробами в склепах иногда встречались выдолбленные из цельных деревьев колоды для покойников. А. А. Миллер отмечал эту традицию в отношении Дигорского и Алагирского ущелий, где умерших клали на пол склепа иногда в гробах, сделанных из досок или долбленых из цельных стволов дерева [99]. Г. А. Кокиев, изучая склепы в Куртатинском ущелье, писал: «В склепах башенного типа принято было класть покойников на полки также без гробов, но в этих же склепах мы наблюдаем погребения и в гробах, состоящих из двух выдолбленных корыт, из которых в одно клали покойника, другим прикрывали его» [100]. Погребения в колодах из цельных долбленых стволов дерева восходят, по мнению некоторых исследователей, к аланской эпохе [101]. Память об этом виде погребения ярко сохранилась и в мифологии осетин [102]. Обычай по-

гребения в лодкообразных гробах имел широкое распространение у многих народов мира [103]. В нартском эпосе осетин старейший нарт Урызмаг, когда состарился, просил нартскую молодежь сколотить для него «большой и крепкий сундук» — лодку, положить его туда и бросить в море. Просьба Урызмага была выполнена. Вызывает интерес и существование у осетин в прошлом особых погребальных носилок (сынт), состоявших из двух палок, соединенных между собой веревками. На таких носилках выносили покойника к склепу или на кладбище. В горной Осетии это практиковалось и после появления там гробов; умершего клали в гроб, который ставили на носилки. Укажем лишь, что словом *сынт* осетины называют также ворона, с которым связано много сюжетов в осетинской мифологии. Этимологически *сынт* возводится к иранскому [104].

Намогильные памятники. В своих «Очерках по первобытному искусству» А. А. Формозов, в частности, пишет: «В Причерноморье раньше, чем где-либо на территории СССР, начали воздвигать памятники человеку. Ими были уже курганы ... Вся конструкция сооружалась в расчете на то, что ее будет видно издалека на бескрайних просторах степи» [105]. Несомненно, автор имеет в виду скифские курганы, которые, как известно, отличались не только колоссальными размерами, но и своими сокровищами, золотыми предметами, ярко отображающими различные стороны скифского быта. Курганы считаются одними из древних памятников, возводившихся в честь умерших; видимо, позднее появились такие надгробия, как столбы и плиты. Последние, например, имели значительное распространение у алан, особенно после принятия ими христианства.

Из памятников средневекового периода большой интерес представляет могильная плита (X—XII вв.) с надписью на дигорском диалекте осетинского языка, найденная в 1888 г. в верховьях Кубани на правом берегу р. Большой Зеленчук на древнем аланском кладбище. Надпись эта, сделанная древнегреческой графикой, является важным памятником древнеосетинской письменности [106]. Не менее важной находкой можно считать и надгробный памятник первой половины XIV в., найденный нами в 1957 г. на древнем кладбище в с. Шуатисдон Трусовского ущелья по р. Терек. Имеющаяся на нем надпись на иронском диалекте осетинского языка свидетельствует, как можно полагать, о существовании у осетин-алан до ордынского нашествия, кроме древнегреческой графики, сирийско-несторианской [107]. Памятник из Шуатисдона, состоящий из цельного массивного камня с различными высеченными фигурами, уникален для Северного Кавказа [108].

На более поздних по времени намогильных памятниках Осетии встречаются надписи на арабском, русском, осетинском и грузинском языках, изображения различных сюжетов религиозного, обрядового и бытового характера. Интересны в этом отношении известные по исследованиям Вс. Миллера три намогильных памятника, доставленные в Московский исторический музей из разных мест Кабарды [109]. Первый из них — этокский (от р. Эток) — датируется 1627 г.[110] На нем, по мнению Вс. Миллера, изображено убийство

Руймона — змееобразного чудовища, с которым связан ряд популярных сюжетов в осетинской мифологии. Поскольку в кабардинском фольклоре отсутствует Руймон, то творцами указанного изображения, можно полагать, являлись прежние обитатели этих мест аланы, сохранившие еще свою самобытность среди новых поселенцев. На основании осетинских народных преданий Вс. Миллер считает изображение на этокском памятнике иллюстрацией древнего осетинского мифа «О божестве-змееборце, избавляющем мир от чудовищного змея. . .» «Тело Руймона, — пишет он далее, — служит в загробном мире поддержанию существования душ умерших, и нам кажется вероятным, что такое пиршество душ изображено на передней стороне Этокской статуи» [111]. На втором надгробном камне, найденном недалеко от с. Эльхотово, изображен древний обряд посвящения коня. Аналогичное изображение имеет и третий намогильный памятник, найденный недалеко от восточного берега Кунбелей (приток Терека) и датируемый 1581 г. Вс. Миллером подробно исследована только надпись этого памятника.

Намогильные памятники были широко распространены по всему Северному Кавказу и воздвигались горцами не только на местах захоронений, но также в честь именитых умерших на проезжих местах [112]. Существование этой древней традиции у осетин до недавнего времени отмечалось исследователями. Так, Г. Н. Кокиев в 1927 г. писал, что «обычай ставить памятные столбы сохранился в Осетии и по сей день не только в горах, где люди более консервативны, но и на плоскости. На плоскости обычно эти столбы ставят на перекрестке нескольких больших дорог. Место скрещения семи дорог у осетин считается идеальным местом для памятника» [113].

Намогильные памятные столбы встречаются в большом количестве на кладбищах, реже на проезжих местах. Особенно много их появилось после окончания Великой Отечественной войны. По древней традиции осетин памятные столбы воздвигались родственниками погибших воинов, чтобы увековечить их память. На каждом памятнике имеется надпись на русском или осетинском языке — фамилия, инициалы и даты рождения и гибели воина. Из намогильных памятников в горах Осетии особенно выделяются длинные массивные памятные столбы из цельного камня, реже шифра, не имеющие надписей и изображений. Они располагаются в большом количестве на старых кладбищах (селения Тиб, Нузал, Галиат, Донифарс и др.), иногда в местах общественного назначения. Так, в местечке Мацута Дигорского ущелья, где решались в старину важнейшие общественные дела дигорцев, до сих пор находятся четыре таких памятных столба, связываемых с именем нартского героя Сослана. По словам Г. Ф. Гана, побывавшего здесь в 90-х годах XIX в., их было около двенадцати [114].

К числу древнейших намогильных памятников относятся и антропоморфные изображения, имевшие значительное распространение в предгорьях и на равнине Северной Осетии, а также в других районах Северного Кавказа [115]. Такой памятный столб представляет собой грубообработанный камень в рост человека, с ясно различи-

мой головой. К этой же группе памятников относятся и расписные памятные столбы (кæнгæдур) из обработанного камня более позднего времени, изготовлявшиеся местными мастерами. Во второй половине XX в. значительным центром производства таких памятников стало с. Заманкул, где группа мастеров специально занималась изготовлением памятных столбов из местного камня, поставляя их в различные районы Северной Осетии. Надгробные памятники делали и в ряде других мест Осетии. В верховьях Терека славились мастера Кусовы из с. Реш. На расписных памятниках изображались надписи, предметы быта, одежды, украшения, оружие, конь, т. е. все то, что в глубокой древности клали с покойником в могилу или в склеп [116]. На расписных памятниках осетин-мусульман встречались также изображения кумгана и таза для омовения. Кроме того, на расписных памятниках мусульман имелись арабские надписи. Такие памятники встречаются на кладбищах равнинных мусульманских сел, а также в ряде мест в горах Дигории и Тагаурии — в районах распространения ислама в Осетии в XVII в. Весьма вероятно, что арабские надписи на склепах с. Хазнидон (Караджау) — одни из первых в Осетии. Л. И. Лавров относит их к середине XVIII в. Говоря о значении этого памятника, он отмечает: «Надпись важна тем, что сообщает о существовании ислама у Караджавов еще в середине XVIII в. Кроме того, она уточняет месторасположение Караджавского селения в середине XVIII в. и сообщает время постройки одного из мавзолеев (склепов. — *Б. К.*) в Хазнидоне» [117].

Нельзя не упомянуть о памятниках с рельефным изображением покойного, находимых главным образом на кладбищах в равнинной части Северной Осетии. Особенно много таких памятников зафиксировано нами на кладбище с. Кора-Синдзикау Дигорского района. На этих памятниках изображены мужчины, женщины и дети, часто во весь рост, в традиционных костюмах [118]. В нижней части памятников имеются надписи на русском или осетинском языках. Можно предполагать, что памятники с рельефными изображениями представляют собой дальнейшее развитие древней монументальной традиции осетин.

Таким образом, как мы пытались показать, похоронные обычаи и обряды осетин и в XIX—начале XX в. во многом сохраняли древние традиции; одни из них восходят к древнеиранскому миру и являются наследием скифов, сарматов и алан, другие возникли в местной кавказской среде. В целом же в похоронном цикле осетин все-таки преобладают иранские элементы. Отмеченное сходство похоронных обычаев и обрядов осетин и других народов Кавказа, а также Средней Азии в известной мере представляет вклад древних иранцев в культуру этих народов.

Велика также роль и кавказских народов в формировании всего похоронного цикла осетин. Как отмечалось, на местной кавказской почве возник ряд архаических элементов похорон, почти все формы погребений (склепы, каменные ящики, пещерные захоронения и т. д.), а также различные намогильные памятники. В целом же

приведенный материал по всему циклу традиционных похорон осетин, как нам кажется, может служить ценным этногенетическим источником.

[1] Однако сказанное не относится к осетинам-мусульманам, к началу XIX в. утратившим многие архаические похоронные обряды: посвящение коня покойнику, обрезание косы у вдовы, скачки и т. д.
[2] ЦГИАЛ, ф. 796, оп. 26, д. 373, л. 219—223.
[3] Материалы по истории Осетии XVIII в. — ИСОНИИ, т. 6. Орджоникидзе, 1933, с. 116.
[4] Осетины глазами русских и иностранных путешественников. Орджоникидзе, 1967, с. 92.
[5] Там же, с. 54—55.
[6] АКАК, 1881, т. 8, с. 427.
[7] *Миллер Вс.* Черты старины в сказаниях о быте осетин. — ЖМНП, 1882, ч. CCXXII.
[8] *Абаев В. И.* Скифо-европейские изоглоссы. М., 1965; *Он же.* Историко-этимологический словарь осетинского языка (далее: ИЭСОЯ). М.; Л., т. 1, 1958; т. 2, 1973; т. 3, 1979.
[9] *Дюмезиль Ж.* Осетинский эпос и мифология. М.: Наука, 1977.
[10] *Геродот.* История. В девяти книгах. Л., 1972, кн. IV.
[11] *Хетагуров К.* Собр. соч., т. 4. М., 1960, с. 360.
[12] Дроэба, 1867, № 44 (на груз. яз.).
[13] *Хетагуров К.* Собр. соч., т. 4, с. 361.
[14] Исключение, по-видимому, составляют грузины-мегрелы, у которых, по данным Н. Г. Волковой и Г. Н. Джавахишвили, существовали аналогичные оповестители. Приводимые ими собственные полевые материалы и литературные сведения характеризуют близкое сходство многих поминальных обрядов осетин и грузин, в частности горцев Грузии (сванов, рачинцев, мохевцев, пшавов и др.), живших веками в тесном контакте с осетинами (*Волкова Н. Г., Джавахишвили Г. Н.* Бытовая культура Грузии XIX—XX веков: традиции и инновации. М., 1982, с. 139—159).
[15] *Миллер Вс.* Отголоски кавказских верований на могильных памятниках. — МАК, 1893, т. 3.
[16] *Такоева Н. Ф.* Погребальные и поминальные обряды осетин. — СЭ, 1957, № 1, с. 150.
[17] *Баракова Н.* Материалы экспедиции, собранные в 1936 г. в Алагирском ущелье. — АСОНИИ, ф. 11, д. 17 (на осет. яз.).
[18] *Абаев В.* ИЭСОЯ, т. 2, с. 74.
[19] *Хетагуров К.* Собр. соч., т. 4, с. 360—361.
[20] *Каргиев Б.* Осетинские обычаи дореволюционного периода. — АСОНИИ, ф. 11, д. 18 (на осет. яз.).
[21] Кануков, наблюдая такие похороны в 70-х годах XIX в., писал: «У каждой из этих женщин на поясе висит белый платок (*насты калмарзан* — глазной платок для утирания слез во время оплакивания мертвого). Это обыкновенная принадлежность всякой женщины, которая *ходит на марцигой*)» (*Кануков И.* В осетинском ауле. — ССКГ, 1875, вып. 8, с. 29).
[22] *Геродот*, кн. IV, с. 204.
[23] Осетины глазами русских и иностранных путешественников.
[24] *Гатиев Б.* Суеверия и предрассудки у осетин. — ССКГ, 1876, вып. 9, с. 30.
[25] Материалы по истории Осетии XVIII в., с. 171; *Гатиев Б.* Суеверия. . ., с. 67.
[26] *Хетагуров К.* Соб. соч., т. 4, с. 360.
[27] *Тменов В. Х.* «Город мертвых». Орджоникидзе, 1979, с. 53; Терские ведомости, 1892, № 128.
[28] *Кокиев Г. А.* Склеповые сооружения горной Осетии. Владикавказ, 1928; Терские ведомости, 1892, № 128; *Тменов В. Х.* «Город мертвых», с. 62—120; *Джатиев Р. Г.* Склепы верховьев р. Лиахве. — ИЮОНИИ, 1974, вып. 18.
[29] *Граков Б. Н.* Скифы. М., 1971; *Смирнов А. П.* Скифы. М., 1966; *Галанина Л. К., Грязнов М. П., Доманский Я. В., Смирнова Г. И.* Культура и

искусство скифов и ранних кочевников Алтая. Л.; М., 1966; Археологические раскопки в районе Змейской Северной Осетии. Орджоникидзе, 1961.

30 Осетинские нартские сказания. Дзауджикау, 1948, с. 181.

31 *Васильева Г. П.* Преобразование быта и этнические процессы в Северном Туркменистане. М., 1969, с. 220; По любезному сообщению Б. Х. Кармышевой.

32 *Калоев Б. А.* Обряд посвящения коня у осетин. — Докл. на VII МКАЭН. М., 1964; см. также: *Гаглоева З. Д.* Культ мертвых у осетин. — ИЮОНИИ, 1974; вып. 18; *Кокоева А. Б.* Из истории погребальных обрядов у осетин. — ИЮОНИИ, 1980, вып. 24.

33 *Кузьмина Е.* Распространение коневодства и культа коня у ираноязычных племен Средней Азии и других народов Старого Света. — В кн.: Средняя Азия в древности и средневековье (история и культура). М., 1977; *Литвинский Б. А.* Древние кочевники «Крыши мира». М., 1972; *Он же.* Кангюйско-сарматский фарн. Душанбе, 1968.

34 *Алексеев Н. А.* Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980.

35 *Хамиджанова М. А.* Некоторые архаические погребальные обряды таджиков. — В кн.: Памяти А. А. Семенова. Душанбе, 1980; *Писарчик А. К.* К вопросу о припамирско-кавказских параллелях. — Там же.

36 Полевые записи автора в селах по р. Б. Лияхви (Урстуалта, Сба, Зомаг).

37 *Смирнов К. Ф.* Вопросы изучения сарматских племен и их культуры в советской археологии. — В кн.: Вопросы изучения скифо-сарматской археологии. М., 1952; *Он же.* Сарматы на Илеке. М., 1975.

38 Нарты. Эпос осетинского народа. М., 1951; *Калоев Б. А.* Мотив амазонок в осетинском нартском эпосе. — КСИЭ, 1959, вып. 32.

39 *Крупнов Е. И.* Из итогов археологических работ. По материалам Северо-Кавказской экспедиции ГИМ. — ИСОНИИ, 1940, т. 9, с. 141.

40 В некоторых селах Алагирского ущелья (Цамат, Урсдон, Быз и др.) бурку свертывали и привязывали сзади к седлу.

41 Осколки посуды бросали в могилу или в склеп, о чем свидетельствуют многочисленные археологические находки.

42 ИСОНИИ, 1933, т. 4, с. 171—172.

43 *Шегрен А. М.* Религиозные обряды осетин и ингушей и их соплеменников. — Кавказ, 1846, Второе полугодие, с. 110.

44 *Каргинов С. Г.* Ночь мертвых в Осетии. — ИКОРГО, 1915, т. 23, № 1, с. 76.

45 *Маяк*, 1843, т. 7; *Миллер В.* Осетинские этюды, т. 1.

46 Осетинское народное творчество, т. 2. Орджоникидзе, 1961, с. 412—417 (на осет. яз.).

47 *Калоев Б. А.* Обряд посвящения коня, с. 45.

48 См. сказания «Сослан в стране мертвых» (Осетинские нартские сказания, с. 137).

49 *Абаев В. И.* ИЭСОЯ, т. 1, с. 236.

50 Там же, с. 394.

51 *Геродот*, кн. IV, с. 204, 205.

52 *Гатиев Б.* Суеверия. . ., с. 11.

53 Запись в 1958 г. у 86-летнего Нане Гиоева, с. Регах в Нарской котловине Северной Осетии.

54 Записи у информаторов в с. Быз Алагирского ущелья, с. Лисри Мамисонского ущелья, с. Лаба Карачаево-Черкесской АО.

55 *Абаев В. И.* ИЭСОЯ, т. 3, с. 396, 397.

56 Археологические раскопки в районе Змейской Северной Осетии, с. 7—18.

57 Так, по словам информаторов, в начале XX в. в с. Нузал Алагирского ущелья некий Гатиев устроил скачки в честь своего деда Гушка.

58 *Каргиев Б.* Осетинские обычаи дореволюционного периода, л. 70.

59 *Хан-Гирей.* Записки о Черкесии. Нальчик, 1978, с. 319.

60 *Абаев В. И.* О некоторых осетинских элементах в грузинском языке. — Труды Ин-та языкознания, т. 6. М., 1956, с. 439; *Он же.* ИЭСОЯ, т. 1, с. 373—374.

61 *Чурсин Г. Ф.* Осетины. Этнографический очерк. Тбилиси, 1925, с. 125.

62 *Абаев В. И.* ИЭСОЯ, т. 2, с. 253.

63 *Хан-Гирей.* Записки о Черкесии, с. 321.
64 Путешественник Клапрот в начале XIX в. отмечал, что осетины «вооружены хорошим ружьем (топ), мечом (ахсаргард), пистолетом (данбаца)... ружье они носят всегда в чехле из барсучьего меха. Они содержат оружие очень чисто, не изнашивая его» (Осетины глазами русских..., с. 157, 158).
65 *Абаев В. И.* ИЭСОЯ, т. 2, с. 252.
66 *Радлов В. В.* Опыт словаря тюркских наречий, т. 2, ч. 2. СПб., 1899, с. 436.
67 *Кононов А. Н.* Родословная туркмен. Сочинение Абул-л-гази хана Хивинского. М.; Л., 1958, с. 50; с. 91.
68 *Абаев В. И.* ИЭСОЯ, т. 2, с. 253.
69 *Хан-Гирей.* Записки о Черкесии, с. 321.
70 *Геродот*, кн. IV, с. 193, 205.
71 *Гатиев Б.* Суеверия..., с. 15.
72 Сказания о нартах. Осетинский эпос. М., 1978, с. 215.
73 *Абаев В. И.* ИЭСОЯ, т. 1, с. 236.
74 *Миллер Вс.* В горах Осетии. — Русская мысль, 1881, кн. IX, с. 94; *Ковалевский М. М.* Современный обычай и древний закон. Обычное право осетин в историко-сравнительном освещении. М., 1886.
75 *Хетагуров К.* Собр. соч., т. 4, с. 362.
76 *Цаголов Г.* Поминки. — Новое обозрение, 1895, № 53; *Каргинов С. Г.* Ночь мертвых..., с. 47.
77 *Калоев Б. А.* М. М. Ковалевский и его исследования горских народов Кавказа. М., 1979, с. 170.
78 *Геродот*, кн. IV, с. 204.
79 По сообщению знатоков быта балкарского народа Ахии и Шамси Базиевых (г. Нальчик) в 1979 г.
80 *Ильинский Н. И.* Древний обычай распределения кусков мяса, сохранившийся у киргизов. СПб., 1861; *Востров В. В., Кауанова Х. А.* Материальная культура казахского народа на современном этапе. Алма-Ата, 1972, с. 227.
81 *Смирнов К. Ф.* Сарматы на Илеке, с. 152.
82 *Калоев Б. А.* Осетины. М., 1971, с. 252, 253.
83 *Абаев В. И.* ИЭСОЯ, т. 1, с. 82, 83.
84 *Миллер Вс.* В горах Осетии, с. 96; *Каргинов С. Г.* Ночь мертвых, с. 74; *Гаглоева З. Д.* Культ мертвых..., с. 63.
85 *Иванюков И. И., Ковалевский М. М.* У подошвы Эльбруса. — Вестник Европы, 1886, т. 1, кн. 2, с. 556.
86 *Рапопорт Ю. А.* Из истории религии Древнего Хорезма. М., 1971, с. 86—89.
87 *Каргинов С. Г.* Ночь мертвых, с. 74, 75.
88 *Капитан Андреев.* Описание Средней орды киргиз-кайсаков. — Новые ежемесячные сочинения, 1795, с. CX—CXVIII, с. 80; *Левшин А.* Описание киргиз-казачьих или киргиз-кайсацких степей, ч. 3, СПб., 1832, с. 110; *Потанин Г. Н.* Очерки Северо-Западной Монголии, вып. 4. СПб., 1883, с. 699.
89 *Рапопорт Ю. А.* Из истории..., с. 88, 89.
90 Археологические раскопки в районе Змейской, с. 53.
91 Там же, с. 66, 67, 96, 101.
92 Там же, с. 55, 82, 85, сл.; *Покровский А. М.* Верхне-Салтовский могильник. — Труды XII археол. съезда в Харькове, т. 1. М., 1905, с. 264; Могильники Северного Кавказа. — МАК, 1900, вып. 8.
93 *Калоев Б. А.* Осетины, с. 226.
94 *Миллер А. А.* Краткий отчет о работах Северо-Кавказской экспедиции в 1925 г. — Изв. РАИМК, т. 4. Л., 1925, с. 30.
95 *Щеблыкин И.* Древности осетин (краткий очерк) — АСОНИИ, ф. 6, оп. 1, ед. хр. 4, л. 1—12.
96 *Абаев В. И.* ИЭСОЯ, т. 1, с. 545.
97 *Миллер А. А.* Краткий очерк..., с. 29.
98 *Щеблыкин И.* Древности..., л. 9.
99 *Миллер А. А.* Краткий очерк..., с. 34.
100 *Кокиев Г. А.* Склеповые сооружения..., с. 24.
101 *Тменов В. Х.* «Город мертвых», с. 46, 47.
102 Осетинские нартские сказания. Дзауджикау, 1948, с. 61.
103 *Шурц Г.* История первобытной культуры, вып. 1. М., 1923; *Мачинский А. В.*

Кабардинские курганные погребения в окрестностях г. Нальчика. — МИА, 1941, № 3; *Самоквасов Р.* Могильные древности Пятигорского округа. — Труды V АС в Тифлисе. М., 1887; *Анучин Д. Н.* Об употреблении саней, ладьи и коней при погребении. — Древности. Труды Московского археол. об-ва, 1904, т. 14; *Семенов Л. П.* Археологические и этнографические разыскания в Ингушетии в 1925—1932 гг. Грозный, 1963.

104 *Абаев В. И.* ИЭСОЯ, т. 2, с. 60, 204.

105 *Формозов А. А.* Очерки по первобытному искусству. М., 1969, с. 186.

106 *Миллер Вс.* Древний осетинский памятник из Кубанской области. — МАК, 1893, т. 3; *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор, т. 1. М.; Л., 1949, с. 270.

107 *Турчанинов Г. Ф.* Трусовская осетинская сирийско-несторианская надпись. — ИСОНИИ, 1960, т. 22, вып. 1; *Калоев Б. А.* Осетины, с. 59.

108 Памятник нами был доставлен из Трусовского ущелья в Северо-Осетинский краеведческий музей, где и хранится.

109 *Миллер В. Ф.* Отголоски кавказских верований...

110 По датировке Г. Ф. Турчанинова, Этокский памятник относится к концу XI—началу XII в., что противоречит историческим фактам (*Турчанинов Г. Ф.* Памятники письма и языка народов Кавказа и Восточной Европы. Л., 1971, с. 113).

111 *Миллер Вс.* Древний осетинский памятник, с. 8.

112 Там же, с. 17.

113 *Кокиев Г. А.* Склеповые сооружения..., с. 27.

114 *Ган К. Ф.* По долинам Чороха, Уруха и Ардона. — СМОМПК, 1892, вып. 25.

115 *Миллер А. А.* Краткий очерк..., с. 40.

116 Обычай класть с покойником его личные вещи, оружие, различные бытовые предметы прочно держался в быту осетин еще в XVIII в., а частично и позднее. Это ярко подтверждается находками в склепах, в частности Даргавского «города мертвых» (см.: *Тменов В. Х.* «Город мертвых», с. 75—131).

117 *Лавров Л. И.* Эпиграфические памятники Северного Кавказа на арабском, персидском и турецком языках, ч. 2. XVIII—XX вв. М., 1968, с. 137.

118 *Калоев Б. А.* Материальная культура и прикладное искусство осетин. М., 1973, с. 141.



ВЯЗАНАЯ ОБУВЬ НАРОДОВ ГОРНОГО ДАГЕСТАНА

Г. А. Сергеева

Исследование народной обуви, являющейся частью одежды, позволяет с достаточной убедительностью проследить линии развития материальной культуры, наметить межэтнические и культурные связи, способствовавшие образованию определенных этноконтактных зон.

Обувь народов Дагестана отличалась большим разнообразием как по своему составу и форме (поршни, чувяки, башмаки, ботинки и сапоги), так и по материалу (кожаная, войлочная, вязаная, комбинированная из кожи и войлока, кожи и ткани и т. д.). У различных народов она имела различное бытование в зависимости от природно-географических условий, социального положения, пола и возраста.

Настоящая статья посвящена описанию вязаной обуви (сапоги, носки, чувяки), в ней делается попытка наметить основные типы и ареалы данной обуви, показать локальные различия ее форм, особенности орнамента и техники производства. Основой статьи послужили главным образом полевые материалы многолетних экспедиций автора к аварцам, народам аварской группы, лезгинам, агулам, рутульцам и цахурам [1]. К работе привлечены и коллекции фондов ГМЭ. Они собраны как дореволюционными, так и советскими исследователями. Так, художница А. Л. Млокосевич, побывавшая в 1908—1910 гг. в горном Дагестане, среди других предметов одежды привезла вязаную обувь аварцев и бежтин (колл. 1408, 1652, 1886, 1887). Большую коллекцию вещей, и среди них вязаную обувь, собрал в 1910 г. у бежтин и дидойцев сотрудник этнографического отдела Русского музея А. К. Сержпутовский (колл. 1821 и 1896). В советское время собирательская работа в Дагестане продолжалась. Новые предметы одежды и обуви по народам горного Дагестана, в том числе по аварцам и лезгинам, в разные годы приобрели для ГМЭ его научные сотрудники Л. Ф. Виноградова (колл. 6992, 1957 г.), Н. П. Соболева и А. Л. Натансон (колл. 7426, 7868; 1962 и 1969 гг.) [2].

Опубликованных этнографических сведений о вязаной обуви очень мало, особенно в дореволюционной литературе, которая вообще бедна материалами, характеризующими одежду и обувь отдельных народов и этнических групп. Такие краткие упоминания, касающиеся вязаной обуви, относятся в основном ко второй половине XIX—началу XX в. Так, Н. Вучетич отмечает наличие вязаных сапог «шатал» в мужском костюме жителей Самурской долины, т. е.

лезгин, рутульцев и цахуров [3]. Н. Дубровин упоминает о вязаной обуви у дагестанских горцев, не привязывая этот элемент одежды к определенному этносу [4]. Своими наблюдениями об одежде уже конкретных народов — дидойцев и бежтин — делятся Е. Марков [5] и Н. А. Буш [6].

Советская литература по этнографии Дагестана также не имеет специальных исследований по интересующему нас вопросу, хотя отдельные авторы давали краткие описания вязаной обуви у ряда народов горного Дагестана (публикации в плане Дагестанского историко-этнографического атласа). Здесь имеются в виду работы Е. М. Шиллинга [7], Л. И. Лаврова [8], М. М. Ихилова [9], С. С. Агашириновой [10], А. Г. Булатовой [11], С. Ш. Гаджиевой [12] и автора настоящей статьи [13].

Судя по полевым материалам, музейным и литературным данным, вязаная обувь типа сапога была распространена в юго-западной части Дагестана — у лезгин, рутульцев, агулов, цахуров, у аварцев и народов аварской группы — бежтин, дидойцев, багулалов, тиндалов и хваршин. Она встречалась главным образом в высокогорных районах с более сухим и прохладным климатом. Обувь вязали исключительно женщины, на спицах, из домашней разноцветной шерсти, в свободное от работы время. Данная обувь входила в состав приданого невесты, ее выделывали и для подарков стороне жениха. Часто хозяйственные навыки невесты определялись тем, насколько красиво она могла вязать такую обувь.

Начиная обзор вязаной обуви с целью выяснения основных ее типов, техники производства, орнаментики, остановимся прежде всего на обуви лезгин (современные Ахтынский и Курахский районы). Эту обувь носили как женщины, так и мужчины на голую ногу, преимущественно в летнее время во время полевых работ. Она была очень удобна, по заверению наших информаторов, для хождения по горам и покосам [14]. Женская пара отличалась от мужской более ярким цветом, более тонкой подошвой и наличием вышивки.

По внешнему виду вязаная обувь лезгин, называемая «кемечар», «кемер», «хилегьанар» и «шаталар» (последний термин применялся только в отношении старой рабочей обуви), напоминала носок с полуовальной пяткой, слегка отходящей назад. Вся обувь вывязывалась вместе с подошвой из трех-четырех нитей разных цветов, подошва делалась одноцветной, чаще светлой. Вот как описывает такого типа обувь из с. Курах (Курахский р-н) один из собирателей кавказской коллекции ГМЭ: «Кемер» — обувь мужская, шерстяная, вязаная. Нижняя часть и подошва связаны из черной и серой шерсти. Носок заострен и загнут кверху. Верхняя часть обуви — узорной вязки из разноцветной шерсти. Узор состоит из узких поперечных полос, различных завитков. На подъеме вышивка разноцветными хлопчатобумажными нитями, тамбурным швом. Длина 32, ширина 14, высота 26 см» [15].

Согласно полевой информации, записанной в с. Зрых (Ахтынский р-н) [16], вязание обуви «кемечар» начинали с трех петель, на-

бранных на три спицы. В первую очередь делали крючок — самый край носочка «кIуф» («клюв»). Потом петли разделяли: на две спицы поровну (эти петли приходились на подошву), а на третью — несколько больше (образовывали подъем). Все вязание продолжалось до начала пятки тремя спицами, четвертая была ведущей. Таким образом, подошва образовывалась петлями, набранными на двух спицах, подъем — петлями одной спицы. Когда доходили до пятки, петли делили на две спицы. Из петель, набранных на вторую спицу, вязали пятку. Нить для этого выбирали толстую, чтобы пятка была плотной и хорошо держалась на ноге. Затем продолжали вязание голенища на четырех спицах (пятая — ведущая). Заключительным процессом выделки вязаных сапог было уплотнение подошвы (иглой назад) шерстяной, а затем более толстой конопляной нитью. Обычно подошву делали утолщенной в мужской паре и в обуви, предназначенной для холодной погоды. Кемечар имела окантовку в виде жгутика из нескольких рядов нитей, ею отделывали обувь до уплотнения подошвы конопляной нитью. Эта окантовка спереди зрительно как бы делила сапог на две части (она шла по верхнему краю стопы и далее вверх по бокам голенища): верхнюю, состоявшую из голенища и подъема, и нижнюю, включавшую подошву с носочком и пяткой. Окантовка имела и чисто практическое значение — она придавала обуви определенную форму, подтягивала ее и укрепляла.

У каждой из частей обуви были свои названия: голенище — «кух», подошва — «кIан», подъем — «чин» («лицо»), пятка — «дабан», окантовка — «сираж».

Орнамент вязаной обуви ковровый. В нем имелись растительные и геометрические мотивы, обобщенные изображения животных и птиц. Наиболее часто в рисунке повторялись следующие элементы, имевшие свои названия: «ичер» (яблоки), «кацин капачар» (кошачьи лапы), «тIветIвер» (мухи), «кIекер» (петушки). Узор вывязывали сразу же или ввязывали в конце работы. Дополнительное ввязывание нити или вышивание называлось «кешир». По полю голенища обуви шел мелкий узор, заключенный в несколько орнаментальных полос, на подъеме рисунок образовывали более крупные фигуры. В праздничной обуви, чаще женской (обычно свадебной), их специально вышивали, применяя цветные нити и тесьму.

«Наиболее крупный и яркий узор, — пишет А. Г. Булатова, — располагался на подъеме. Яркая орнаментированная полоса отделяла стопу от верхней части, которая вязалась более мелким узором. У женских «кемер» подошвенная часть тоже была орнаментированной, особенно красивый узор располагался на пятке» [17]. А. Г. Булатова считает, что в вязаной обуви лезгин «орнаментально выделялись четыре части: стопа, голень, подошва и пятка» [18]. Согласно нашим полевым наблюдениям, такое деление вязаной обуви зрительно достигалось не только различным орнаментированием отдельных ее частей, но также и различной дополнительной их отделкой.

Вязаная обувь лезгин имела свои локальные особенности как




Рис. 1. Вязаная обувь лезгин Ахтынского р-на.
Рисунок Г. В. Вороновой 1976 г.

слева — женская обувь с вышивкой «хилегьанар», с. Хрюк;
справа — рабочая обувь «шаталар», с. Зрых

в терминологии, так и в способе отделки. Так, если в с. Зрых (Ахтынский р-н) эту обувь, как мужскую, так и женскую, называли «кемечар», то в с. Ялак (того же района) мужская именовалась «кемер» (была она темной расцветки и не такой тонкой выделки, как женская), а женская — «хилегьанар». Последняя не имела острого носочка и была вышита сверху иглой, она отличалась тонкостью работы и предназначалась невесте, ее дарили во время свадьбы родственницам жениха. Невеста, мать невесты, близкие женщины заранее вязали к свадьбе до 40—60 пар. Перед вводом невесты в дом жениха на веревке для обозрения вывешивали всю обувь, ею принесенную. Повседневную обувь здесь вязали к теплому сезону одинарной вязкой, а к зимнему — двойной, делали ее и с вышивкой, и с окантовкой. Вязаную обувь носили не только дома, но и на улице, поэтому подошву прошивали дважды, как в обуви типа кемечар [19].

У лезгин с. Хлют (Рутульский р-н) женская обувь с вышивкой петельным швом на подъеме, с непрошитой облегченной подошвой, употребляемая на свадьбу, именовалась «хелеанар», а мужская, менее нарядная, — «гванар». Один из экземпляров такой женской обуви, осмотренной нами, связан Бабаевой Айисат в 1963 г., когда она выходила замуж. Низ этой обуви — боковинки, подъем, пятка — были украшены вышивкой. Теперь подобную обувь уже никто не делает и не носит [20]. Мужчины с. Хрюк (Ахтынский р-н) носили обувь, называемую, как и у лезгин с. Зрых, «кемечар». Она делалась более грубой, чем женская, подошва ее прошивалась трижды. Женская же обувь «хилегьанар» в отличие от мужской была облегченной и с вышивкой [21].

Старая изношенная обувь или специально рабочая, в которой могли выйти и на улицу, с подошвой, провязанной иногда несколь-

кими шерстяными нитями, а затем еще раз уплотненной конопляными или козьими нитями, повсюду именовалась «шаталар» и употреблялась повсеместно в горных селениях.

Традиционная вязаная обувь у лезгин была в ходу до 1950—1960-х годов. В настоящее время она практически не сохранилась. В Дагестане ее можно встретить лишь в качестве экспонатов в музеях сел Ахты и Зрых или крайне редко у отдельных старых людей. Две пары такой обуви (кемечар), находящиеся в экспозиции Ахтынского районного краеведческого музея, были осмотрены нами в 1976 г. Женская пара отличалась от мужской более тонкой подошвой и имела по подъему вышивку белыми нитями петлевым швом в форме восьмерки [22].

Вместо обуви лезгины (мужчины, женщины и дети) носили также вязаные узорчатые носки «куьлуьтар», в которых ходили и дома, и на улице. В последнем случае на них дополнительно надевали башмаки на деревянной подошве с кожаным верхом и без задника — «башмакьар» или подшивали носки тонким слоем кожи, плотной ткани. Старые носки иногда превращали в рабочую обувь типа «шаталар» путем дополнительного прошивания ее подошвы шерстяными и конопляными нитями.

Носки вязали из разноцветной шерсти на трех спицах, начиная с носочка. Пятку (дабан) вывязывали сразу же, как только до нее доходили, очень плотной, при этом пользовались двумя спицами. В узоре применяли в основном уже устоявшиеся геометрические и растительные мотивы, а также схематичные изображения животных и птиц. Почти все эти элементы орнамента имели свои названия, которые сохраняются в памяти и нынешних поколений. Вот некоторые из них, записанные в с. Зрых: кIусар (кусочки), цIапур (лопасть), кикер (ногти), пишер (листочки), цIипина авай цуьк (цветок в вазе), цIилихъ, рагъваг (узоры в форме зигзага и различные розетки внутри зигзага по краям), цуьквер (маки, цветы), гъетер (звездочка).

Искусством вязания лезгинки овладевали уже с детского возраста. Трудно встретить в селении девочку, не умеющую вязать. Эта традиция сохраняется до сих пор. Все женщины, девушки, а также девочки начиная с 6 лет вяжут носки в любую свободную минуту, где бы они ни находились — дома, в пути, в поле. Носки вяжут для собственных нужд (каждая невеста должна иметь до 50 пар носков, которые составляют ее приданое и идут на подарки родственникам жениха) и на продажу. Каждая девушка-невеста старается связать как можно больше носков, чтобы продать их и скопить деньги к свадьбе. Многие женщины лезгинских селений Ахтынского района являются надомницами и объединены в цех при Дербентской ковровой фабрике, которая обеспечивает им полную занятость. Приемный пункт, где женщины получают шерсть и сдают готовую продукцию, находится в с. Хрюк.

Орнамент современных изделий традиционен, палитра красок все также ярка, наиболее распространенным в последние годы стал так называемый «ахтынский» рисунок с большой розой на подъеме.

Рис. 2. Мужская вязаная обувь «кемер» лезгин с. Ялак Ахтынского р-на. Фотография С. Н. Иванова 1976 г.

Рис. 3. Женская вязаная обувь лезгинок с. Ялак Ахтынского р-на. Фотография С. Н. Иванова 1976 г.

Помимо носков лезгинки вяжут чувяки — «чувяклар», которые чаще носят женщины и дети в летнее время и в непогоду вместе с резиновыми галошами, для прочности их иногда подшивают тканью. Когда мы летом 1976 г. приехали в с. Ялак (Ахтынский р-н), то на площади селения увидели большую группу женщин; они сидели на бревнах и вязали чувяки и носки. У всех женщин на ногах были такие же вязаные чувяки или носки, подшитые тканью.

Традиция вязания чувяк, судя по полевым материалам, начала складываться в 1950-е годы. До этого выделкой чувяк занимались эпизодически в различных лезгинских селениях, в том числе Курахского района. Здесь в 1953 г. Б. А. Калоев видел такие чувяки, а художница В. И. Лазаревская, работавшая вместе с ним, сделала их рисунок. На рисунке видно, что чувяк связан из коричневой шерсти очень плотной вязкой, особенно подошва. На подъеме чувяка цветной узор, называемый «пешер» (листочки) [23].

Современная вязка в чувяках также довольно плотная, основной орнамент растительный, но чаще всего, как и на носках, применяют «ахтынский» рисунок. Особенностью обуви является наличие плотно связанной резинки, начиная от середины боковинок и по задник, что позволяет надевать одну пару «чувяклар» на два—три размера (по типу подследников).

Вязаные чувяки появились и в одежде горожанок (Дербент, Махачкала), так как их теперь можно приобрести в магазинах. К сожалению, расцветка и узор таких чувяк менее выразительны.

Особо следует упомянуть об обуви жителей с. Хнов (Ахтынский р-н), которые по происхождению являются рутульцами, но уже в советское время причислили себя к лезгинам, что нашло отражение в материалах последних переписей.

В Хнове, согласно данным художницы Г. В. Вороновой (1980 г.) [24], вязаные сапоги в зависимости от пола их носителя и сезона имели разные названия. Мужские сапоги «шаталбы» считались зимней, а «къусурбы» — летней обувью. У женщин зимней обувью были сапоги «кемешбы» (их вязали из более толстой шерстяной пряжи), летней — «шурукбы». Женскую обувь по подъему вышивали цветными шелковыми нитями. Вязание начинали с носочка на трех спицах. Основу образовывали две темные нити, к которым добавляли, когда вывязывали узор, цветные нити. Сначала вязали подошву, затем голенище. В отверстие, где должна быть пятка, просовывали руку и, взяв трехгранную иглу, уплотняли ее подошву. Завязав пятку, соединяли ее с голенищем. Чтобы отделить подошву от подъема, делали жесткий бортик.

Вязаную обувь носили в холодное время в сухую погоду, мужчины надевали ее, когда отправлялись на охоту.

Кроме вязаной обуви, у хновцев были распространены вязаные носки «гувалма». Для ношения вне дома их подшивали шкуркой козы или овцы или крупного рогатого скота. За зиму изнашивали две пары вязаных носков.

Вязаные сапоги с загнутым кверху носочком и носки носили и



Вязаная обувь народов Кавказа.
Рис. Г. В. Вороновой 1973 г.

вверху слева — вязаные сапоги «гедоби», дидойцы, Цунтинский р-н, с. Кидеро; *вверху справа* — вязаные сапоги, аварцы, Тляратинский р-н, с. Кутлаб; *внизу* — читеби, грузины-тушины



Вязаная обувь народов Кавказа.
Рис. Г. В. Вороновой 1973 г.

вверху — обувь гIухьлал, аварцы; *внизу* — чувяки чувякляр, лезгины



Рис. 4. Образцы вышивки петельчатым швом на женской вязаной обуви лезгинок с. Хлют Рутульского р-на.
Фотография С. Н. Иванова 1976 г.

слева — вид спереди; *справа* — вид сзади

соседи лезгин — рутульцы. По своему названию, форме, технике производства, орнаменту эта обувь близка к лезгинской.

Вязаные сапоги чаще всего именовали «кемешмар» (ср. с лезгинским «кемечар») и «шаталмар» (у лезгин «шаталар» — рабочая обувь). По сведениям некоторых информаторов, для женской обуви существовало и другое название — «тIырыкайбыр»[25]. Как и лезгины, рутульцы вязаные сапоги носили в любой сезон года в сухую погоду. Праздничную пару сапог украшали цветными шелковыми нитями, часто петельным швом, чтобы подчеркнуть линию вязания. Такие сапоги надевали на свадьбу жених и невеста, молодые мужчины и женщины.

Мужская обувь отличалась от женской цветовой гаммой, деталями орнамента, техникой вязания и отделки. Она имела менее насыщенную, скорее темную гамму цветов паголенка, ее плотная подошва делалась в один цвет — белый. Л. И. Лавров в начале 1950-х годов писал о рутульцах, что мужчины у них носят «красиво орнаментированные вязаные шерстяные сапоги черного цвета с бе-

лой толстой плетеной подошвой и острым, загибающимся кверху носком»[26]. Сапоги с белой подошвой служили как бы отличительным знаком, выделявшим рутульцев среди других народов.

Кемешмар состоял из нескольких частей: носочка «къуIхъ», подошвы «гъылцам», пятки «кав», голенища «мырдаал». По краям его лицевой части пропускали черный кант «хицI». Вязание мужского сапога начинали с носочка лицевой нитью (он получался загнутым вверх) на трех спицах (подошву и голенище вывязывали тоже на трех спицах), которые называли «лугъунбыр» или «лугънер». Пятку вязали на двух спицах вместе с подошвой, потом привязывали эти части к голенищу. Основа голенища, шерстяная однотонная (часто коричневая), уплотнялась одновременным ввязыванием цветных шерстяных нитей (шелковые нити вводились на подъеме обуви). Особенно уплотняли подошву белыми нитями с помощью иглы. Чтобы придать обуви еще большую прочность и удлинить срок ее ношения, подошву после двух—трехразового употребления прошивали еще раз. С износом кемешмар служили только рабочей обувью и называли их уже иначе — «шаталмар». Ремонт производили нитками из козьей шерсти, она считалась более прочной, с добавлением шерстяных отходов. Последние накладывали по кругу, закручивая спиралью, и закрепляли нитками.

Выбираемый для каждой детали сапога узор («усул» или «нагьыш») имел свои наименования. Так, узор на подъеме обуви называли: первый ряд с белой ниткой «цIарар» (цепь), второй — «къIаькъIай» (т. е. двойняшки, удвоенный), третий — «чъик» (имел вид треугольника), четвертый — «къут» (кубик). Орнамент, вывязываемый на голенище, назывался «дадалды гари» (петушиный гребешок).

Для женских сапог, как правило, был характерен более яркий цвет паголенка, темная однотонная подошва, украшенная контурно цветными ромбами. Их выделяла также более совершенная техника исполнения. Вязали обувь так же, как и мужскую, на трех спицах, но пятку делали уже двойной и не на двух, а на трех спицах, кант в отделке не применяли. Сапоги для прочности дополнительно нитками не прошивали, когда же они изнашивались, на их подошву прикрепляли кусок кожи. В таком виде обувь использовали только как рабочую.

Наиболее распространенными элементами орнамента, украшавшими подъем и голенище женских сапог, являлись следующие: дыдырды угъул (мушиная голова), йывыб тIул (семь палочек), выхьрыд качбыр (бараньи рога) и др.

У молодых женщин цвет узора обуви был более яркий, у пожилых — темных тонов. Свадебные сапоги украшали на подъеме цветными шелковыми нитями, которые вводили в процессе вязания вместе с шерстяными.

Вязаные сапоги у рутульцев бытовали до конца 1950-х годов.

Домашней обувью рутульцев были вязаные носки из некрашеной белой или черной шерсти «гываанбыр» и узорчатые — «рангад гываанбыр». Их приспосабливали, подшив низ кожей, и для выхода



Рис. 5. Женская вязаная обувь «тIырыкайбыр».
Рутульцы с. Лучек Рутульского р-на.
Фотография С. Н. Иванова 1977 г.

на улицу. Орнамент носков в основном повторял мотивы лезгинских вязаных изделий. Носки носят и теперь дома и вне дома с резиновыми галошами. Некоторые женщины, например в с. Старый Ихрек, по традиции подшивают на них тонкую кожаную подошву.

В середине 1970-х годов у рутульцев, видимо под влиянием соседей лезгин, в употребление стали входить вязаные чувяки, которые в то время делали главным образом для маленьких детей. Основной узор вязания — «ахтынский» (на подъеме — роза).

Такие же вязаные чувяки вошли в состав современной обуви азербайджанцев Н. Катруха, давно живущих изолированно от основной массы азербайджанцев Дагестана в Рутульском районе и постоянно испытывающих культурное влияние рутульцев, а также лезгин (Ахтынский район). Чувяки здесь именуют «эваяггабы» (т. е. домашняя обувь). Жители Н. Катруха вяжут и носят также шерстяные носки «джураблар», по узору близкие к носкам рутульцев и лезгин. Вязаные сапоги у них не встречались.

Вязаные сапоги «чамиш» получили распространение у соседей рутульцев — лакцев В. Катруха и Аракула благодаря их постоянным взаимным контактам. Эта часть лакцев территориально связана с рутульцами и объединена с ними в один район — Рутульский. На основной территории лакцев (Лакский и Кулинский р-ны) вязаные сапоги не были известны. Подошвенная часть «чамиш» (у мужчин — светлая, у женщин — темная) аналогична рутульской и по форме напоминает низкую кожаную обувь «шаламар». Вязаная

обувь бытовала еще в 1930—1940-е годы. Именно о такой обуви из толстой шерсти, купленной в Аракуле, вспоминал поэт Н. Тихонов, путешествовавший по горному Дагестану в 1933 г.: «Они (сапоги. — *Г. С.*) хорошо держатся на ноге, у них ... загнутый крепкий носок, в них хорошо лазить по скалам» [27].

Шерстяные носки «ппалул жуляр» носили и носят во многих лакских селениях.

Назовем еще один народ лезгинской группы — цахуров, в составе одежды которых имелась вязаная обувь — узорчатые сапоги и носки. «Традиционной повседневной обувью женщины, — пишет А. Г. Булатова, — была вязаная обувь с загнутым вверх носком „вутнан тIурсубы". Ни по технике изготовления, ни по внешнему виду они не отличались от подобной же мужской обуви, а только лишь более яркой расцветкой. Нарядные тIурсубы на подъеме поверх вязаного узора дополнительно вышивались шелковыми нитями стебельчатым швом» [28].

По сведениям наших информаторов [29], вязаные сапоги носили не все цахуры: в селениях горного магала (Мишлеш, Джиных, Кальял, Мухах, Атал, Корш) они встречались очень редко. В целом вязаные сапоги для всех цахуров не столь характерны, сколь для лезгин (горных селений). Вязали сапоги, как и у рутульцев, на трех спицах, а пятку — на двух.

Согласно полевым данным, женские вязаные сапоги с острым носочком называли «вутнан турусбы». Подошву их дополнительными нитями не прошивали, но для прочности прикрепляли к ней кусок обработанной или сыромятной кожи.

Мужские сапоги, также с загнутым носочком, назывались «кьацабы». Они имели более утолщенную, чем в женской паре подошву (ее прошивали дополнительными рядами шерстяных нитей), которую часто подшивали, как и женскую, еще и кожей. Когда подошва изнашивалась, ее ремонтировали нитями из козьей шерсти, считавшейся в носке самой прочной.

Повседневные носки «турсибы», «джурабы» у мужчин чаще были однотонными черными, у пожилых — белыми. Женщины и дети носили узорчатые носки. Элементы растительного и геометрического орнамента на паголенке воспроизводили крупно и четко. Они образовывали четыре — пять орнаментальных широких полос, разделенных узенькими полосками в тон основного более темного поля. Нижняя часть носка могла иметь более мелкий рисунок и более крупные фигуры (например, квадраты, в которые заключалась звезда), особенно на подъеме.

Традиция вязания носков жива у цахуров и в настоящее время. В селениях, расположенных ближе к территории рутульцев и лезгин, женщины вяжут носки, в узоре которых много рисунков, аналогичных рутульским, а особенно популярным стал, как и у рутульцев, «ахтынский» узор.

Вязаная обувь имела распространение и у агулов, но значительно в меньшей степени, чем у других лезгинских народов. Основные сведения о ней были собраны в начале 1970-х годов А. Г. Була-



Рис. 6. Вязаные носки «ппалул жуляр» лакцев с. Аракул Рутульского р-на Фотография С. Н. Иванова 1977 г. (*слева*)

Рис. 7. Вязаные носки цахуров с. Цахур Рутульского р-на. Фотография С. Н. Иванова 1977 г. (*справа*)

товой [30]. В нашей поездке 1977 г. к агулам уже не удалось выявить ни одного экземпляра вязаных сапог. Пришлось ограничиться описательным материалом. Вязаные же узорные носки «шипритар» зафиксированы нами в ряде агульских селений (Тпиг, Буркихан, Бедюк).

Сапоги «гивянар» вязали высокими, с загнутым кверху и назад носком, с уплотненной подошвой (ее прошивали несколько раз грубыми нитями). Техника исполнения сапог была очень тонкой, цветовая гамма контрастной, композиция орнамента (в основном коврового) отличалась четкостью. Узор, заполнявший весь паголенок, состоял из повторений комбинаций рисунков, заключенных в горизонтальные широкие полосы.

По данным А. Г. Булатовой [31], агульские вязаные сапоги выделялись своеобразием: загнутый кверху носок был выражен не так резко, как в цахурских и рутульских, передняя часть обуви подчеркивалась жгутом, подобный жгут проходил также по обеим сторонам стопы, щиколотке и пятке, как бы деля обувь на две части — верхнюю и нижнюю.

«Подошвенная часть и мужской, и женской вязаной обуви, — пишет А. Г. Булатова, — заходит далеко на верхнюю часть ступни. И если цахурская и рутульская обувь производит в целом впечат-

ление поршня — обуви из одного куска кожи, надетого на носки, то в агульской обуви это впечатление еще сильнее» [32]. Нижняя часть обуви — подошва с высокими боковинками — выделялась от голенища и по своему цвету. А. Г. Булатова высказывает мысль о том, что возникновение данной формы вязаной обуви у агулов, как и у рутульцев, «связано с подражанием форме поршней, к которым довязаны голенища» [33].

Вязаные сапоги агулки, как и женская обувь других лезгинских народов, дополнительно украшались вышивкой петельным швом на подъеме; этим достигалась большая рельефность узора вязания.

Мужские и женские сапоги различались цветовой гаммой и орнаментом. В мужской паре было больше темных тонов, элементы рисунка (ромбы, зигзаги, кресты, кружки, полосы и т. д.) вывязывались более мелкими, подошва и пятка не имели узоров. «В орнаментировке женской обуви, — подчеркивает А. Г. Булатова, — горизонтальное расчленение более выражено, чем в мужской. Вся поверхность поля четко членится орнаментальными полосами на несколько, чаще всего на три поля. Каждое из них более или менее заполняется рисунком, который никогда не выходит каким-либо своим элементом за пределы поля. Иногда первое и второе или первое и третье поля могут нести на себе одинаковый орнамент, однако композиционно каждый из них завершается на своем поле. Более яркий и броский орнамент располагается на верхней части стопы до голеностопного сустава» [34].

Как уже упоминалось, агулы вязали и носили узорные шерстяные носки вместе с кожаной обувью. Вязаные носки являлись основной домашней обувью и взрослых, и детей. В носках, подшитых кожей, выходили на улицу (главным образом старые женщины и маленькие дети). Теперь носки тоже в большом ходу, особенно у детей, женщин, пожилых мужчин. Их часто надевают вместе с резиновыми галошами (чаще женщины).

Вязаная обувь была характерна для одежды части аварцев (современный Тляратинский р-н) и народов аварской группы. Еще в конце 1940-х годов, по наблюдениям Е. М. Шиллинга, вязаные сапоги и носки у жителей Тляратинского района были в большом употреблении. «Особенно замечательны, — писал он, — шерстяные сапоги с толстой и плотной шерстяной подошвой. В них ходят круглый год (по сухой земле, по грязи, по снегу). Тляратинская шерстяная обувь по орнаменту, по особенностям формы, по своему общему стилю и различным деталям имеет много местных разновидностей. Чуть ли не в каждом селении своя мода, свои особенности. Опытный глаз местного жителя при одном взгляде на то, как обут человек, без ошибки определит, из какого селения тот пришел. . . Орнаментальное убранство тляратинской шерстяной обуви чрезвычайно просто, хотя иногда не лишено большого искусства. Орнамент на этой обуви дан при помощи техники вязки и техники вышивки шелком по шерсти. Узоры обычно располагаются в виде горизонтальных поясов, состоящих большею частью из различных геометрических мотивов, а также из кривых линий и зигзагов» [35].

По нашим полевым материалам на территории Тляратинского района отмечено несколько типов вязаных сапог.

У аварцев Кутлаба и Тляраты женские вязаные сапоги отличались от мужских формой носочка (у одних он был загнут, у других округлен), техникой выделки и расцветкой (у женщин они были более узорными).

Согласно полевой информации, полученной нами в 1976 г. от 108-летней жительницы с. Кутлаб Алимагомедовой Патимат, вязаные сапоги существуют давно. На ее памяти такие сапоги носили бабушка и мать. Обувь невесты дополнительно украшали металлическими подвесками, бусинками, бисером, подвешивали треугольные амулеты. Вязаные сапоги невеста готовила к свадьбе для подарков матери жениха и его сестрам. На изготовление сапог обычно уходило около месяца.

В музейных коллекциях сохранились отдельные экземпляры вязаной обуви аварцев, а в описи вещей приводится их краткое описание. Подобные сапоги имеются в кавказской коллекции ГМЭ (1908 г.) и принадлежат женщине из с. Тлярата. Они из разноцветной овечьей шерсти, украшены геометрическим орнаментом; высокие (40 см), носки у них длинные и острые, загнутые к подъему; подошва плотная (в рубчик) из серой шерстяной нити [36]. Они состоят из нескольких отдельно связанных частей: голенища, двух высоких боковинок (по 7 см), задника и подошвы, выполненной тамбурным швом поперечными нитями, каждая из которых еще и обвязана плотными шерстяными нитями. Другой экземпляр женских сапог из с. Тлярата, хранящейся в ГМЭ, поступил в коллекцию уже в советское время (1957 г., сбор Л. Ф. Виноградовой и В. А. Сорокиной). Собиратели приводят довольно полное описание, в котором отмечают, что женские сапоги «хитал» связаны «рельефным узором из шерсти темно-красного, зеленого и лилового цвета на коричневом фоне; орнамент — в виде поперечных рядов и зигзагов. Сапоги с высокими прямыми голенищами, с острыми, круто загнутыми носками, прикрепленными к подъему шнурочком, на плотной с перехватом подошве (шерст.), простеганной поперечными рядами на пятке и под стопой в три слоя. Нижняя часть сапога втянута отдельно от голенища, делается двойной и украшается вышивкой вдоль следа узором «в елочку» на темно-красном фоне» [37]. Наш личный осмотр данной пары сапог подтвердил вышеприведенное описание и внес лишь некоторые добавления: на задник сапога нашита вязаная узорная полоска, загнутый носочек украшен рядами тонкой цветной вышивки.

Согласно полевым данным [38], женскую вязаную обувь типа сапога, называемую у аварцев Кутлаба «хьитал», а в Тлярате — «шатал», начинали вязать с острого носочка на двух спицах, затем переходили на три и далее на пять спиц. Хитал составлялся из нескольких деталей. В первую очередь из толстых шерстяных однотонных нитей (очеса) вывязывалась нижняя часть обуви (высотой чуть выше щиколотки) — «бохил шит» («бохил» — нога, «шит» — одевать) вместе с подошвой. Отдельно вязали, а потом пришивали

на эту часть узорные боковинки «тӀажал». На пятке боковинки соединялись высоким задником «чӀинтир» (его вязали отдельно). Сами боковинки дополнительно вышивали (иглой) цветными нитями узором «гемег», а их низ — узором «гӀарцулгор» («серебряный колос»), а сверху прикрепляли белые перламутровые пуговицы и бусинки. Подошву «кьугъакьи» уплотняли, дополнительно обвязывая ее рядами цветных плотных нитей. Голенище «махӀалжал» вязали отдельно на пяти спицах (снизу вверх) и пришивали к нижней части обуви.

Цветные узорные сапоги на темном фоне (часто коричневом) с загнутым носком считались больше женской обувью. Мужчины чаще носили другую вязаную обувь: с тупым округлым носком, на плоской плотной подошве (а не с перехватом), более короткую и менее яркой расцветки. Основой такой обуви, например у мужчин с. Кутлаб, служил вязаный носок с проношенной подошвой, которую заменяли и хорошо уплотняли путем многократного прошивания толстой шерстяной нитью.

У аварцев Тляраты обувь называли «корчал», она была белая, вязалась целиком как носок, а потом по подошве уплотнялась. Женщины тоже могли носить «корчал», но тогда его вязали более пестрым.

Аварцы Джурмутского общества (Камилухский участок современного Тляратинского р-на) носили вязаные сапоги «гӀухьлал» с небольшим острым загнутым носком и приподнятой пяткой. По внешнему виду они напоминали (без голенищ) ладью с высокими краями. Орнамент вязаных сапог был геометрический, располагался по всему свободному полю и отличался насыщенной цветовой гаммой, тонким сочетанием отдельных элементов. Так, на одном музейном экземпляре женской обуви из с. Камилух (сбор А. Л. Млокосевич) мелкий геометрический рисунок образовывали разноцветные нити, гармонично вплетавшиеся в темно-коричневый фон. А на подошве с высокими краями чередовались поперечные ряды белых и черных полосок, дополнительно прошитых «косичкой» [39].

Рисунок мужской обуви был более спокойных тонов, особенно на голенище. В нем преобладал, как это можно заметить из осмотра сапог (высота 37 см), привезенных А. Л. Млокосевич из с. Чорода (Камилухский участок), темно-коричневый тон с полосками желтого и белого цвета. Подошва была связана из серых нитей и через равные промежутки разделялась черными полосками. Сапоги украшали маленькие треугольники, крепившиеся на шнурке к верхнему краю голенища. Видимо, они выполняли роль амулетов [40].

Вязанием обуви занимались женщины. Прежде всего они вывязывали, начиная с носка, подъем, затем ступню-подошву с высокими краями и пятку. После того как вязание выравнивалось, приступали к голенищам. Основная вязка была чулочная, пятку же делали платочной вязкой. Для прочности и утепления подошву прошивали «косичкой» толстыми нитями. Некоторые мастерицы подошву обуви кроили из куска шерстяной ткани, которую дополнительно плотно ушивали поперек шерстяными нитями (иногда и



Рис. 8. Женская вязаная обувь аварцев «хьитал» и ее **детали**, с. Кутлаб Тляратинского р-на.
Фотография С. Н. Иванова 1976 г.

вверху — общий вид; *внизу слева* — нижняя часть обуви «бохил шит»; *внизу справа* — боковинки нижней части обуви — «тIажал»

тамбурным швом), как на одной паре сапог из с. Цимилюх, хранящихся в ГМЭ (начало XX в.) [41]. В несколько рядов прошивались также боковинки и высокая пятка. Цветными нитями с помощью иголки дополнительно отделывался носок обуви.

Обувь аварцев Джурмута отличалась от вышеописанной обуви аварцев Тляраты и Кутлаба способом вязки и соединения отдельных деталей (у первых, например, голенище привязывалось к головке сапога, а у вторых — пришивалось), формой нижней части сапога и особенно пятки (у аварцев общества Джурмут она напоминала уточку, а у тляратинских аварцев была похожа на челнок).

Судя по названиям сапога (гIухьлал) и отдельных его частей (голенище «коч», пятка «эгъел», носок «кIутIни», подошва «кьину», боковинки «тIорал», подъем «гьомер», завязки «гIут»), не имеющим каких-либо аналогий, данная обувь могла возникнуть в местной среде. В пользу этого предположения свидетельствует также техника ее выделки, отличающаяся своеобразием.

Свои локальные особенности имели вязаные сапоги аварцев Чадаколоба и Чододы (Тляратинский р-н). Это прежде всего широкий косо срезанный носок, плоская и широкая уплотненная подошва с приподнятыми, как бы наращенными боковинками. Женская пара отличалась от мужской главным образом узором. В то время как женские сапоги орнаментировались сплошь по всему полю (вверху на голенище были крупные элементы орнамента, внизу на подъеме — мелкие), мужские отделывались скромно: верхняя часть их вязалась цветной на более темном фоне, а нижняя — светлой, с редким рисунком.

Сапоги подобного типа имеются в Дагестанской коллекции ГМЭ (сбор А. Л. Млокосевич, с. Чодода, начало XX в.). В описи, приложенной к ним, отмечается, что сапоги эти мужские, верхняя часть их из синей, красной, зеленой и белой шерсти; нижняя — из тонкой белой нити, украшена легким геометрическим орнаментом из красной и черной шерстяной нити; носок четырехугольный, слегка скошен к мизинцу; подошва плотного вязания; высота 35 см [42].

Вязаные сапоги вышеописанного типа по форме носка, как нам представляется, сближаются с аналогичной обувью дидойцев, в чем мы сможем далее убедиться.

Вязаная обувь у тляратинских аварцев сохранялась в быту до недавнего времени. В 1970-х годах ее еще носили (или обязательно делали в приданое невесте, например в Кутлабе) в Чороде, Чадаколобе и Кутлабе, что нашло отражение в наших полевых материалах.

Кроме вязаных сапог, служивших уличной обувью, во всех аварских селениях носили вязаные носки «цIинда», «цIиндакIал», «хIункI», «гьункьал», «шатаби», которыми пользовались дома. Их также одевали вместе с кожаными чарыками и при выходе на улицу. Носки входили в состав приданого невесты, которая специально их вязала для подарков родне жениха.

Судя по полевым данным в технике вязания носков у аварцев отмечаются некоторые особенности по сравнению с лезгинами. Как



Рис. 9. Женская вязаная обувь аварцев — нижняя часть обуви (боковинки и подъем).
С. Чорода Тляратинского р-на (Джурмутское общество).
Фотография Г. В. Вороновой 1971 г.

у тех, так и у других носки вязали плоскими, без подъема, с «отлетающей» пяткой, вязание начиналось на трех спицах с носочка, но пятка оформлялась по-разному. Лезгинки вязали пятку (плотно, на двух спицах), как только доходили до нее; аварки же делали носки сплошными, а в том месте, где должна находиться пятка, ввязывали нить. После того как вязание заканчивалось, эту нить выдергивали, открывшиеся петли набирали и завязывали пятку.

Аварские носки отличались от лезгинских своей длиной и узорами. У аварцев они были до колена, у лезгин несколько короче. Рисунок лезгинских изделий был более мелким, чем аварских, в нем наряду с геометрическими элементами (ромбы, трапеции, зигзаги) встречались и растительные (например, «ахтынский узор»). В аварских же носках основной узор, как правило, составляли геометрические элементы коврового орнамента. Подобные мужские носки (длиной 55 см) из с. Кутлаб хранятся в коллекции ГМЭ; хотя они современной работы (1957 г.), рисунок их и техника выделки традиционны. Носки связаны из шерстяных ниток белого, красного, розового, фиолетового, коричневого, зеленого цвета. Узор идет по всему полю, его образуют широкие орнаментальные полоски, главным элементом которых является ромб. Композиция рисунка в целом создает впечатление четкости и завершенности. Подошва отделана косыми параллельными линиями, расположенными на белом фоне, а уплотненная пятка — цветными треугольниками. Боковинки паголенков и следа обшиты цветным шнурком [43].

В женской паре (длина 48 см), хранящейся в коллекции ГМЭ (с. Тилутль Тляратинского сельсовета), рисунок дробнее, орнаментальных полос разной ширины больше, но все же в целом композиция представляется законченной. Основной фон вязания темно-

коричневый, с цветным узором. Подошву носка из коричневых нитей украшает белый шахматный узор, а пятку — разноцветные треугольники и полоски [44].

В селениях Джурмутского общества, согласно полевым данным, мужские носки, как правило, вязали более темных тонов, чем женские, часто употребляли шерсть синего цвета. Излюбленная гамма женских изделий красная. Нередко встречались носки, орнаментированные разноцветными полосками.

Вязанием шерстяных носков аварки Тляратинского района занимаются и в настоящее время. Носки включают в состав приданого невесты, носят с повседневной одеждой вместе с резиновыми галошами. Теперь появились новые узоры, которые часто берут с рисунков готовых чулочных изделий и вводят в структуру традиционного орнамента или целиком выполняют изделие по фабричному образцу.

В Кутлабе мужские носки вяжут плотными и высокими. Орнамент на них выглядит как вышитый или тканый, со сложным тонким узором. Женские носки выполняют простой лицевой вязкой, они невысокие, пестрые (орнамент геометрический) [45].

Женщины вяжут носки не только для собственных нужд, но и на продажу. В некоторых селениях организованы артели по вязанию носков, например в Кутлабе (он действует от Батлайчской артели — филиала Дербентской ковровой фабрики). Получая от государства шерсть, мастерицы-надомницы выполняют установленный план (обычно за два дня они вывязывают одну пару мужских или женских носков).

Появился и совершенно новый вид вязаных изделий — чувяки, их стали вязать для детей и женщин примерно с середины 1970-х годов, в частности в Кутлабе. Чувяки, как и низкую короткую обувь, по традиции иногда называют «махIцал».

Следующий район, где вязаные изделия являлись составной частью национального костюма, — бежтинский. Еще в конце XIX в. Е. Марков, путешествовавший по Дагестану, писал о бежтинской обуви: «На всех детях были надеты очень красивые из шерсти вязаные башмаки с острыми и длинными вверх загнутыми носками... Такие же башмаки всевозможных пестрых узоров, оригинальные, носят тут все женщины и мужчины. Они вяжутся вместе с чулком» [46]. Н. А. Буш (начало XX в.), сравнивая вязаную обувь двух соседних народов — дидойцев и бежтин, подчеркивает особенности обуви бежтин — наличие острого и загнутого кверху носка [47]. В описи музейных вещей, из Дагестана, хранящихся в ГМЭ, также выделяется самая характерная черта бежтинских вязаных сапог «гьакIа» — узкий загнутый вверх носок. Так, в описи сапог, привезенных А. Л. Млокосевич (1910 г.) из с. Тлядал, отмечается, что они связаны из белых и черных шерстяных нитей, без каблуков, имеют короткие голенища. При осмотре данной пары сапог оказалось, что основной цвет здесь белый, черная нить используется главным образом в отделке. Носок резко загнут во внутрь, подошва облегченная. Высота обуви 29 см, из них 22 см приходятся на

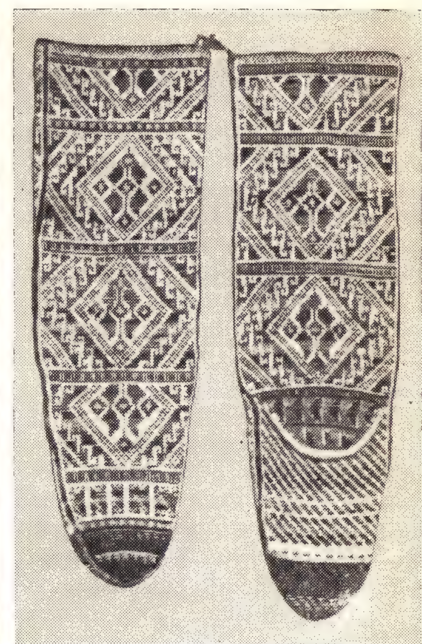



Рис. 10. Вязаные носки аварцев с. Кутлаб Тляратинского р-на (1957 г.). ГМЭ, кол. 6992-13и 6992-17

слева — женская пара; *справа* — мужская пара

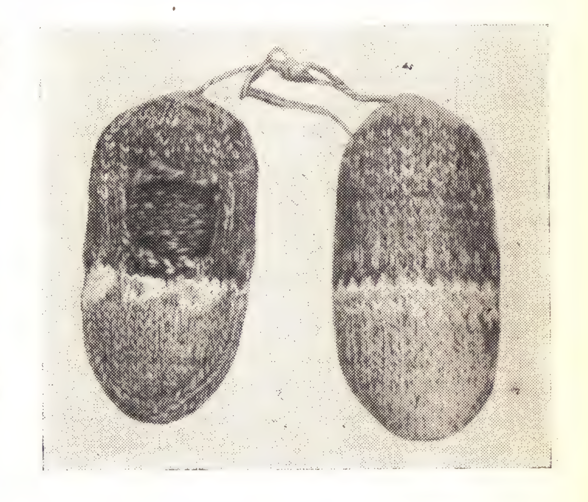


Рис. 11. Детские вязаные чувяки аварцев с. Кутлаб Тляратинского р-на. Фотография С. Н. Иванова 1976 г.

паголенок. Судя по цвету (белый) и высоте паголенка, можно заключить, что эта обувь являлась рабочей и принадлежала мужчине [48]. Другая пара мужских сапог из коллекции вещей, привезенных в 1910 г. А. К. Сержпутовским, была также низкой (24 см), связана из разноцветных нитей. Голенища их украшали поперечные белые, зеленые, черные, синие и красные полосы, перемежаю-

щиеся мелким геометрическим орнаментом; в боковинках, как бы простеганных, преобладали темно-бордовые нити, сочетавшиеся с красными, черными, синими и зелеными; подъем обуви (мысик) был связан из более тонких ниток геометрическим рисунком; подошву образовывали крупные фигурки цветных треугольников (малиновые, черные, красные, зеленые) [49].

Женская пара сапог отличалась от мужской более высоким голенищем и более пестрым цветным узором на темной основе. Так, сапоги из коллекции ГМЭ (1924 г.) связаны из шерсти белого, красного, синего и зеленого цвета. Узор вязания состоит из ромбов, квадратов, завитков и других фигур, заключенных в несколько узких и одну широкую (внизу паголенка) орнаментальную поперечную полосу. Подошва орнаментирована геометрическими фигурами разного цвета. К верхнему краю обуви пришито по два длинных шерстяных шнурка [50].

Приведем описание еще одной пары женской вязаной обуви, поступившей в коллекцию ГМЭ в 1969 г. (сбор Н. П. Соболевой и А. Л. Натансон). В музейной описи отмечается следующее: «Высокое голенище сапога украшено поперечными полосами геометрического орнамента с широкой полосой черного геометрического узора с цветным ромбиком в середине в обрамлении из белых х/б ниток. Узорные полосы разделены 3—4 рядами связанных веревочкой из цветных ниток. Узкая часть на подъеме сапога украшена 3 ромбами с цветными геометрическими фигурами на фоне из белых х/б ниток» [51].

При осмотре данной обуви можно заметить, что каждая из частей сапога — паголенок, мысик, боковинки и подошва — выделяются своим узором, техникой выделки и цветом. Орнамент боковинок низа сапог напоминает рисунок при штопке цветными нитками (один ряд — зеленая петля чередуется с темно-фиолетовой, другой — темно-фиолетовая с оранжевой и т. д.), сами боковинки прошиты тамбурным швом поперек, а линии шва заштопаны цветными нитями, такими же нитями обшит задник, орнаментированный ромбиками; подошва обуви (внутри с какой-то прокладкой) также выполнена тамбурным швом (поперек), который еще и обшит. Основной узор вязания подошвы геометрический, в отдельных фигурах сочетаются зеленый, фиолетовый, синий, желтый, малиновый, светло-коричневый цвета. Верх сапога имеет петлю из шерстяной нити для подвешивания. Высота обуви 30 см, ширина голенища 16 см.

В конце XIX—начале XX в. женщины носили вязаные сапоги в любое время года, другая обувь у них встречалась редко. У мужчин же, кроме вязаной, была еще и кожаная обувь (мугур, калмани, пашмакъ и др.).

Обувь вязали и специально к свадьбе. В составе приданого каждой невесты должно было быть до 15 пар сапог, предназначенных для подарков родственницам жениха. Вязать обувь девушке помогали ее мать, сестра, тетка и другая родня.

Кроме того, у бежтин была вязаная обувь с загнутым носком, имевшая специально ритуальное назначение. Именно о такой обуви



Рис. 12. Вязаная обувь бежтин

вверху — мужская праздничная обувь. 1910 г. (ГМЭ, кол. 1821-11);
внизу — женская обувь. 1924 г. (ГМЭ, кол. 14193)

из с. Тлядал, хранящейся в Государственном музее Грузии (колл. № 39-09/2), упоминает в своей статье Г. С. Читая. Он пишет, что вязаную обувь «надевает невеста лишь раз в жизни во время свадебных церемоний. Она же сопровождает ее владетельницу в могилу. Эта обувь помимо характерных орнаментов снабжена аппликациями из металла и ткани. Эти аппликации и отдельные элементы орнаментов вместе с ритуальной функцией выявляют ее апотропейное назначение» [52].

По полевым сведениям [53], вязание обуви начинали с носочка на двух спицах лицевыми петлями, потом вязали мысик-подъем (мицо), затем набирали петли на четыре спицы (пятая была ведущей) для паголенка (гьачо) и объединяли их с петлями мысика. Обычно мысик вязали из более тонких нитей, чем паголенок и подошва. После того как вывязывалась верхняя часть обуви (паголенок с мысиком и носочком), приступали к вязанию нижней части — подошвы вместе с боковинками и уголком (целиком, одной деталью) чулочной вязкой. Начав вязание с уголка (от носка), продолжали его последовательно на двух боковинках. Связанная деталь «тIукъа» напоминала треугольник. Далее длинные боковинки, чтобы они не мешали, закручивали и закрепляли и переходили к выделке подошвы. Отдельно вывязывали пятку «гIачIо». Все детали соединяли между собой на спицах или с помощью иголки и нитки. Следующие этапы работы — натяжка на форму, а затем уже отделка изделия иглой. Отделка включала уплотнение боковинок и части подошвы тамбурным швом, заделку линий шва цветными нитями, прошивание толстыми нитями тамбурным швом поперек подошвы, заделывание штопкой пятки, которую затем прошивали тамбуром, отделывали ромбиками из цветных нитей. Подошву уплотняли не только неоднократным прошиванием, но и куском ткани, плотно прикрепляя его к вязанию. Согласно полевым материалам, собранным Г. В. Вороновой, по поперечным полосам подошвы настилали узор обметочным швом грубыми цветными шерстяными нитками. Боковинки иногда расшивали еще узором из цветных ниток и бисера. Более тонкими нитками расшивался и клювик [54].

Почти каждый элемент узора имел свои названия: хой (звездочки), гьайда (глаза), сила (зубы), гьолода (полоски).

Традиция вязать и носить шерстяные сапоги сохраняется и теперь. Несколько пар цветной обуви дают в приданое невесте. Вязаные сапоги мужчины и женщины надевают на работу, особенно на сенокос. В рабочей обуви основное поле сапога, как правило, белое с вкраплением узоров; в нарядной праздничной обуви поле цветное. Женская пара длиннее мужской, отличается наличием на голенище одной широкой полосы и нескольких узких цветных полос [55].

У бежтин были распространены носки «цIинда». Мужчины их носили с кожаной обувью, а женщины пользовались ими чаще как домашней обувью.

Осмотренные нами носки, хранящиеся в музее, принадлежали жителю с. Тлядал (начало XX в., сбор А. Л. Млокосевич). Они были связаны из белых шерстяных ниток и украшены цветным (коричневое и черное) узором по носочку и середине паголенка. Основной рисунок образовывали ромбики. Вязка изделия была чулочная, пятка же вывязана «вкруговую» [56].

В настоящее время женщины по-прежнему занимаются вязанием шерстяных узорчатых носков, которые носят все бежтины независимо от возраста, но главным образом в холодный сезон

года. Вязание начинается, как и у других аварцев, с носочка на двух спицах; дойдя до середины мысика, переходят на пять спиц. Кончик носка вяжут слегка загнутым, для этого в нижнем ряду берут количество петель больше, чтобы получилось больше рядов. Дойдя до пятки, закрывают ее петли, ввязывая туда другую цветную нить. Затем продолжают вязать голенище на пяти спицах. В заключение вязания оформляют пятку полосатым узором. Рисунки для вязания берут со старых носков, варежек, гардин [57].

Дидойцы и генухцы также вязали и носили обувь типа сапога. Так, путешествовавший по Дагестану в 1880-х годах Е. Марков писал о дидойцах: «На ногах у них очень своеобразная обувь — вязаные башмаки на таких же толстых вязаных подошвах. В них мягко и свободно ноге, постоянно шагающей по камням» [58]. Н. А. Буш, побывавший в горном Дагестане в начале XX в., отмечал: «. . . дидойцы наиболее интересны по оригинальности костюма, им одним свойственному. Мужчины и женщины носят самодельные шерстяные сапоги, очень красивые. Сапоги эти связаны из окрашенной в разные цвета шерсти. Узор очень пестрый и сложный. О сложности этого узора говорит уже то, что для того чтобы связать пару таких сапог, требуется месяц. . . В этих сапогах дидойцы ходят лето и зиму. Очевидно, они очень прочны, если в них ходят по камням и скалам. Для передвижения по скалам они очень удобны, так как подошва их не скользит и нога чувствует все неровности пути» [59].

Наличие вязаной одежды, в частности обуви, зафиксировано у дидойцев в 1926 г. этнографами А. Г. и К. Г. Данилиными и Л. Э. Каруновской, специально изучавшими историю, культуру и быт этого народа. Вязаная обувь, по их наблюдениям, входила в состав мужского и женского костюма, ее носили летом и зимой. Они писали, что у мужчин «чулки на толстой подошве, украшены лишь внизу, а паголенки белые или черные, без орнамента» [60]. Женщины носят «чулки, вязаные из черной шерсти, с орнаментом, вязаным разными нитками; с толстой подошвой, которую пришивают иглой» [61].

Женская обувь, по наблюдениям К. Г. Данилиной, была более орнаментирована, чем мужская [62].

«Гедоби» — вязаные сапоги известны нам и по музейным данным. Такая обувь была привезена в 1910 г. А. К. Сержпутовским из с. Шаитль Андийского округа (современный Цунтинский р-н) [63]. Осмотренные нами мужские сапоги, названные в описи «гедо» или «шоруби» (в последнем случае так называлась новая обувь), высотой 44 см, связаны из разноцветных шерстяных ниток; большая часть голенища вывязана из черных и коричневых ниток, низ сапог (подъем, носок, пятка, боковинки, подошва) — из белых ниток с геометрическим орнаментом (узор образуют темно-фиолетовые, зеленые и светло-фиолетовые нити). По краю сапоги отделаны черным шерстяным шнурочком. Подошва сапог плоская, пришивная, носок не загнут, а косо срезан с одного бока, что является важной особенностью данного типа вязаной обуви.

Согласно полевой информации, сапоги составлялись из нескольких частей: паголенка «хIочI» (высокого у женщины, более низкого у мужчин) с подъемом и пяткой, узких боковинок с носочком, подошвы «бата». Сначала вязали подъем, а затем паголенок, потом их последовательно соединяли с боковинками и подошвой. Последняя хорошо уплотнялась куском ткани и войлока путем многократного прошивания толстой нитью. Дополнительно обшивали нитками боковинки сапога и носочек.

Рисунок изделия, в основном геометрический (ромбы, треугольники, кресты и т. д.), ввязывался сразу же. Основной фон сапога, на котором располагались цветные узоры, был чаще всего вверху (большая часть паголенка) темный, внизу светлый. Наиболее характерный элемент орнамента на подъеме сапога — крестообразная фигура.

Такие же сапоги, как у дидойцев, носили и их ближайшие соседи — генухцы. Для данного типа обуви у них было свое название — «шита», «шитибе». Вязаные сапоги являлись единственной обувью женщин и детей, они также широко бытовали в костюме мужчин. Мужчины имели более разнообразный набор кожаной обуви, а также шерстяные носки «цIинтай», «цIинтайби», «цIиндакал». Носки вязали недлинными, из белой шерсти, со стрелками сбоку (мухъ — «полоска»), реже — с цветными поперечными полосками.

Вязаные носки в женском костюме появились уже в советское время в конце 1940-х годов, когда в употребление вошли резиновые галоши, с которыми их вместе стали надевать. Женские носки теперь вяжут различной длины — до колена или чуть ниже. Узор для них выбирают такой же, как и на сапогах гедоби, цвет шерсти — желтый с красным и немного зеленого. Высокие носки вверху заканчивают «резинкой» и пришивают завязку «кIарья» — шнурок длиной около 60 см, выполненный «косичкой». В 1970-е годы широко распространились носки, связанные в поперечную полоску. Их цветовую гамму создают коричневые, желтые, малиновые нити или белые, зеленые, красные или оранжевые, красные, серые и т. д. Такие же носки вяжут и детям.

У мужчин преобладают белые шерстяные носки с черно-белым орнаментом (основной элемент — звездочки, размещенные в шахматном порядке, с цветными серединками).

У жителей отдельных дидойских селений есть особенности в технике вязания носков. В с. Цибари, как и в других аварских селениях, носок вывязывается весь целиком снизу, а потом в месте соединения паголенка с пяткой выдергивается нитка (ее специально ввязывают) и завершается вязание пятки. Основной рисунок вязания — звездочка в сетке. Техника — лицевая петля. Рисунок вывязывается с накидом. В Кидеро и Мококе пятку вяжут отдельно [64].

Свои особенности имела обувь и еще одного соседнего с дидойцами народа — хваршин, принадлежащего к той же андо-дидойской языковой группе, что и дидойцы, бежтины, генухцы. Носок вязаных сапог «рочиба» был не тупой косо срезанный к мизинцу, как



Рис. 13. Вязаная повседневная обувь багулалов с. Кванада Цумадинского р-на. Фотография Г. А. Аргиропуло 1973 г.

у дидойцев, а округлый, иногда загнутый кверху; подошву целиком делали из нескольких слоев войлока, простеганного до уплотнения; боковинок в отличие от дидойских сапог здесь не было.

Вязание сапога начинали с носочка на двух спицах, от пятки переходили на четыре спицы, пятая была ведущей. До вывязывания пятки обувь имела форму плоского носка, но без подошвы. После того как оформлялась пятка, к этому носку толстыми нитями через край пришивали подошву, сделанную из войлока, с прокладкой из мешковины.

Орнамент хваршинской вязаной обуви был мелкий геометрический, редко разбросанный по основному белому полю сапога.

«Рочиба» считалась в большей степени женской и детской обувью, чем мужской.

Хваршины пользовались и вязаными сапогами дидойского типа. Они покупали их, главным образом для свадьбы, в дидойских селениях, с которыми издавна поддерживали тесные экономические и культурные связи.

Хваршины, чаще женщины, дети, старики, носили также вязаные шерстяные носки «цIинтIахъ» вместе с кожаной обувью или без нее, когда находились дома.

В настоящее время хваршины изредка вяжут сапоги и носки детям и старикам. Носки более употребительны, чем сапоги.

Вязаная обувь с тупым округленным носочком являлась составным элементом национального костюма багулалов. Вязаные сапоги носили как мужчины, так и женщины (дарцаби, дарцал, дарци, шета, шата).

В технике вязания сапог у багулалов имелись свои особенности. Обувь начинали вязать с тупого носочка на четырех спицах (пятая была ведущей). Причем нижняя часть (только подъем «гьанаби», без подошвы) обеих пар вывязывалась (примерно до щиколотки) одновременно как единый носок, который затем по бокам разрезали на две части и уже продолжали вязание каждой из них (включая паголенок «къанъва — къанъваби» длиною до колена) раздельно. Задник обуви «нижа» иногда делали вместе с подъемом, а иногда привязывали потом. Рисунок вывязывали с самого начала работы (дополнительная отделка обуви вышивкой, как у лезгин, багулалами не применялась). Обувь носили с подкладкой из ткани (до середины голени).

Женская пара сапог отличалась от мужской техникой выделки подошвы «шетилъ гьалиби» и боковинок «шимухар». Так, в обуви, предназначенной для женщин, подошву делали в несколько слоев (6—7) войлока, густо прошивая ее, простегивая шерстяными нитями. Затем приступали к наращиванию боковинок. Для этого брали тонкие нитки и иглу и обметочной петлей ряд за рядом (7—9 и более раз) проходили вокруг нижней части обуви. Последним рядом прихватывали подошву. При этом пользовались уже более толстой иглой и ниткой.

Чтобы отделить зрительно верхнюю часть сапога (паголенок и подъем) от нижней, перед тем как наращивать «шимухар» к сапогу прикрепляли отдельно сплетенную ленточку из 7—13 рядов нитей «бакъ», чаще темного цвета.

Подошву мужских сапог делали другим способом. Войлок в два слоя выкраивали по форме ступни с некоторым запасом. Края его приподнимали и в таком виде присоединяли к верхней части сапога, пользуясь иглой и нитью. Во внутрь обуви в качестве подкладки клали ткань или старый шерстяной носок. Подошву вместе с подкладкой уплотняли более толстыми нитями, а боковинки, носок и задник — более тонкими. Ленту «бакъ» пришивали по нижнему краю обуви в заключение всей работы.

Цветовая гамма мужской и женской пар ничем не различалась. Верхняя половина сапога, как правило, темная, разделялась на несколько орнаментальных линейных полос (у женщин — три, у мужчин — четыре, реже пять), заполненных какой-либо одной фигурой (часто ромбом). Нижняя половина сапога белая, она была украшена одной или двумя узкими полосками. Одну из них образовывал крестовидный узор, другую — фигура в виде меандра (меандр — наиболее часто повторяемый мотив в женской обуви). По свободному полю обуви размещались отдельные элементы геометрического орнамента.




Рис. 14. Вязаная женская свадебная обувь с. Хуштада Цумадинского р-на. Фотография С. Н. Иванова 1976 г.

слева — детали вязаной обуви (паголенок с подъемом); *справа* — вид вязаной обуви спереди

Новые вязаные сапоги обычно готовили к свадьбе, старые же использовали в качестве рабочей обуви, которую надевали в хлев, на работу в поле и в горы. Низ рабочей обуви укрепляли, неоднократно прошивая однотонными нитями. Рабочую обувь «дарци» вязали и специально, это была более короткая, с темным верхом и более светлым низом обувь, без узора. По всему полю ее прошивали толстыми нитями.

Багулалки вязали также шерстяные носки «мигьилъ нахІсоби», однотонные, светлые, с редким орнаментом по верху и низу (по щиколотке, краю носочка и пятки), высотой до 30 см. Вязание начиналось с носочка на двух, а затем на трех и далее на пяти спицах. Дойдя до подъема и пятки, свободно ввязывали нитку другого цвета, чтобы ее потом, в конце работы, можно было выдернуть и оформить пятку. Носки всегда вязали плоскими, без учета подъема ноги. Носили их чаще мужчины и дети.

В настоящее время вязаную обувь — сапоги и носки — вяжут и носят немногие багулалы.

Вязаные сапоги на войлочной подошве, распространенные у багулалов, были известны и их соседям тиндалам. Они называли эту обувь «шета» или «шета наси». У женщин такую вязаную обувь чаще делали с загнутым носочком. Рабочая обувь «даци» была бо-

лее короткой и грубо выполненной. Тиндалы также носили вязаные белые носки «насуха» с деревянными башмаками. Встречались у них и узорные носки, которые привозили из района Бежты.

* * *

Вязаная обувь встречается и у других народов Кавказа. Различные вязаные изделия входили в состав традиционного костюма народов Грузии — тушин и хевсур. О наличии подобной обуви у тушин, так же как у дагестанцев, в конце 1870-х годов упоминал Г. Радде. Отмечая особенности вязаной обуви тушин, их толстую подошву и белые линии узора по черному полю, Г. Радде писал: «Обувь держится на ноге очень плотно, так что по крайней мере для употребления дома и в сухую погоду на дворе шерстяные сапоги и башмаки оказываются довольно прочными» [65].

Своими наблюдениями, относящимися к 1930-м годам и касающимися тушин, делится С. Макалатия: «Тушины носят чита в доме и на дворе зимой и летом. Чита мягкие и теплые и их приятно носить в сухую или морозную погоду, но в сырость и грязь они промокают и негодны. Чита выдерживают 2—3 месяца, затем у них меняют подошву и обновляют их» [66]. С. Макалатия отмечает, что «чита вязали с низкими и высокими голенищами. Старинные чита с высокими и низкими голенищами имеют сложные узоры из полос с геометрическими фигурами. У чита без голенища узоры более простые и их элементы постепенно переходят в простые полосы и больше напоминают полосатые носки. Чита украшают узорами из цветных ниток, фоном для которых обычно был черный цвет, по нему выводились узоры из нитей 2—3 сочетавшихся цветов. Эти узоры имели свои собственные названия» [67].

Согласно данным Ц. И. Безарашвили, «читеби носили представители обоего пола всех возрастов. Женские читеби были как с короткими и высокими голенищами, так и вовсе без них» [68]. Ц. И. Безарашвили, специально изучавшая женский костюм грузин-горцев, приводит интересные сведения о поверьях, связанных с обувью читеби. «По старинному обычаю, — пишет она, — в среду четвертой недели великого поста, в день «распознания счастья» матери подкладывали под подушку своим незамужним дочерям вязанные ими мужские читеби. Они верили, что в ту ночь девушки обязательно увидят во сне своих суженых» [69].

По нашим полевым материалам, собранным у тушин в 1972 г. (с. Квемо Алвани Ахметского р-на) [70], раньше вязаная обувь читеби была более длинной (у женщин до колена). Со временем длина паголенка уменьшилась. Обувь вязали вместе с паголенком одновременно на обе ноги, потом ее внизу разрезали и отдельно сшивали каждый сапог. Подошву и паголенок соединяли при помощи вязаной тесьмы, пришивали иголкой. Предварительно подошву подшивали кусочками холста, мешковины или старого ковра. Мужская пара, как правило, была двухцветной: сочеталось черное с белым или зеленое с черным или синее с черным. Женскую обувь делали многоцветной (например, на черной основе бордовые, зеленые, бе-

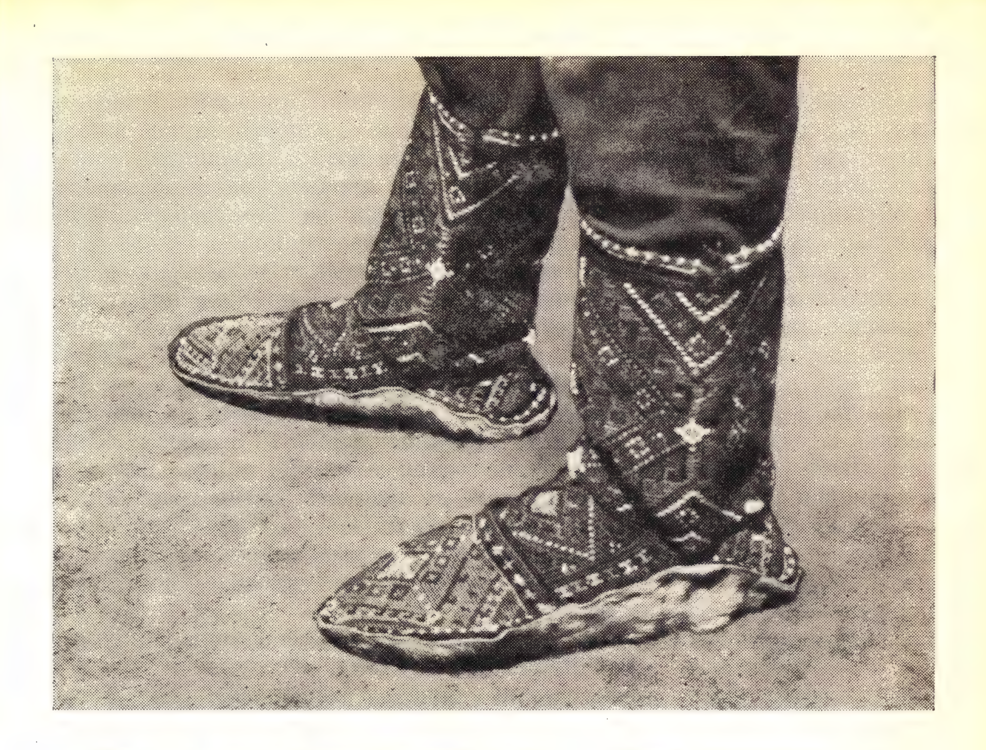


Рис. 15. Вязаная обувь (татеби) хевсур с. Джута Казбекского р-на Грузинкой ССР. Фотография Г. А. Сергеевой 1973 г.

лые узоры), с бо́льшим разнообразием. Для окраски пряжи пользовались чаще растительными красителями (лук, мох, грецкий орех и др.). Сейчас обувь «читеби», низкая, без голенищ, сохраняется только в качестве домашней, иногда ее надевают в резиновые галоши при выходе на улицу; читеби специально вяжут и на продажу.

По сведениям Ц. Караулашвили, вязаная обувь читеби имела и другие названия: «пехеби», «борги». По-разному именовалась и каждая из ее частей: пехис цинда — «носок ноги», терпи — «стопа» и гаремони — «тесьма сплетенная из восьми шерстяных нитей». Пехис цинда состоял из «цвери» — нос, «терпи» — стопа, «кусли» — пятка и «кели» — голенище [71]. Несколько частей в вязаной обуви выделяет и Ц. И. Безарашвили. Это «дзири» — подошва, «цвери» — носок, «кочи» — пятка, «кели» — голенище и «хоми» — часть обуви, охватывающая самое широкое место ноги [72].

Для обозначения пятки тушины употребляла два термина: «дидура кочи» — дидойская пятка (вязалась широкими полосками и с узором) и «тушура кочи» — тушинская пятка (выполнялась мелкими полосками). В дидойской пятке вывязывали также по верхнему краю витую полоску, отчего ее называли еще «дадебул кочи» — наложенная пятка [73]. Обе пятки различались не только орнаментом, но и техникой вязания.

Вязание «пехис цинда», согласно сведениям Ц. Караулашвили [74], начинали с носочка на обе ноги одновременно. При вязании обуви, как и одежды, тушины применяли в основном одностороннюю вязку (двойную использовали в отделке). Если читеби предназначалась для дома, ее вязали более прочной из двойной нити (подошва в обуви во время ее носки иногда менялась до 2—4 раз), читеби для выхода (саджаро чита) делали более украшенной.

Готовые изделия опаливали, стирали, надевали на мокрую деревянную колодку, а затем, сняв «пехис цинда» с колодки после высыхания, разрезали надвое от носка до пятки. Обе стороны голенища, связанные отдельно, не разрезали. «Разрезанный «пехис цинда», — пишет Ц. Караулашвили, — отдельно натягивают на деревянные колодки «хис пехи» (деревянная нога) и края по направлению к подошве связывают с помощью нитки и иголки... При натягивании на колодку между колодкой и «пехис цинда» вкладывают куски ткани, чтобы сшитая чита не сузилась. Затем пришивают по форме стопы шерстяную ткань «сатиква»... При соединении подошвы с верхом с помощью иглы и черной нитки пришивают «гаремо» швом «шиби» [75]. Затем подошву уплотняли и прошивали продольными полосками витым швом.

Узоры, вывязываемые на обуви, имели свои названия. Наиболее часто употреблялись следующие: глаз (твали), червь носка (цверис чиа), птичий глаз (читис твала), тополь (алвис хе), глаз быка (харис твалаи), михи, чирквена [76].

Помимо вязаной обуви типа сапога или башмака тушины носили вязаные носки с низкой кожаной обувью «каламани», особенно в грязь и дождь. Вязанием занимались женщины в любую свободную минуту.

Об особенностях коротких тушинских носков писал в конце 70-х годов XIX в. Г. Радде: «Вязаная ткань их тоньше, чем в хевсурских носках, имеет узор из белого с черным и местами украшена красными и синими более узкими полосками» [77].

В старину носки вязали пестрыми и называли их гостевыми. Повседневно чаще носили носки из черной шерсти. Сначала голенища у носков были длинными, но постепенно в употребление вошли короткие носки. Вязали носки из шерстяных ниток на пяти спицах, начиная с носочка, при этом говорили: «Нос носку положила». У тушин встречались и носки с вышивкой на обеих сторонах с разным узором [78].

Вязаная обувь «татеби» и «пачичеби» (ноговицы) была распространена также у хевсур. Татеби с низкими и высокими голенищами вязали из цветных шерстяных ниток двойной, более плотной вязкой и подшивали кожей теленка. «Что касается хевсурских подшитых тати, — отмечает С. Макалатия, — это то же самое, что и тушинские чита с длинными голенищами, которые тушинки носят и сейчас; они различаются только сочетанием цветов и качеством вязки. Хевсурские тати — грубые, со светлым узором, тушинские же — тонкой вязки, с темным узором» [79].

Согласно сведениям Ц. Караулашвили, вязание тати начинали




Рис. 16. Вязаная обувь как составная часть современного костюма

слева — врач-дидоец в вязаной обуви. Фотография Г. А. Аргиропуло 1970 г.; *справа* — аварка из с. Кутлаб Тляратинского р-на. Фотография Г. А. Аргиропуло 1970 г.

на спицах с носочка темными нитками (зелеными, темно-красными, красными, синими), орнамент вывязывали нитками другого цвета (применяя 3—4 оттенка). Двойной (двусторонней) вязкой пользовались, когда вязали голенище. Носок обуви и пятку покрывали куском шерстяной ткани и затем прошивали их иглой с цветной ниткой. Обувь украшали не только вышивкой, но и цветными бусинами, пуговицами и монетами. Татеби носили все хевсуры независимо от возраста, особенно зимой. Новые специально связанные татеби хранили для гостей. Татеби носили и с ноговицами «пачичи», заправляя их низ в вязаную обувь [80].

Очень важно отметить, что вязаная обувь и тушин, и хевсур органично входила в состав национального костюма, а «цвет обуви сочетался с общей гаммой цветов одежды» [81].

* * *

Анализ материалов, изложенных в статье, позволяет установить границу распространения вязаной обуви, охватывающую юго-западный Дагестан и примыкающую к нему Восточную Грузию. Г. С. Читая, изучая грузинскую обувь с загнутым носком, указал, что она во многом тождественна обуви ряда народов, живущих в Южном Дагестане, на территории, входившей в состав древней Албании[82].

Сопоставление приведенных в статье данных по различным народам и районам дает возможность наметить типы вязаной обуви в зависимости от ряда характеристик: формы носка изделия, состава отдельных элементов, техники и способа вязания, а также орнамента и цветовой гаммы.

В одних случаях тип вязаной обуви говорит о дробности и локальности культуры (в частности, аварцев), в других вязаная обувь может выступать в качестве этнической метки, например у бежтин, дидойцев, багулалов и тиндалов.

Весьма разнообразной предстает терминология обуви, свидетельствующая в какой-то мере о самостоятельном пути развития данного элемента костюма у разных народов. В то же время встречающиеся совпадения терминов («шаталар» — у лезгин, «шатал» — у аварцев, «шета» и «шата» — у багулалов, «чита» — у тушин и «тати» —у хевсур) позволяют судить о возможных общих истоках происхождения ее отдельных типов.

Вязаные изделия народов Дагестана и Грузии, в данном случае обувь, отличаются высокими художественными достоинствами: лаконичностью и законченностью избранных форм, тонким вкусом в подборе цветовой гаммы, гармонией и взаимодействием всех элементов орнамента, общей гармонией обуви со всем костюмом.

[1] См.: АИЭ, материалы Дагестанского отряда за 1970—1980 гг.

[2] О собирательской работе в Дагестане и формировании дагестанских коллекций в ГМЭ подробнее см.: *Соболева Н. П.* История собирания дагестанских коллекций в Государственном музее этнографии народов СССР. — В кн.: Хозяйство, материальная культура и быт народов Дагестана в XIX—XX вв. Махачкала, 1977, с. 75—84.

[3] *Вучетич Н.* Поездка в Самурский округ. — Записки для чтения, М., 1869, апр.—июль, с. 196—197.

[4] *Дубровин Н.* История войны и владычества русских на Кавказе. СПб., 1871, т. 1, кн. 1, с. 547.

[5] *Марков Е.* Очерки Кавказа. СПб., 1887, с. 435, 456.

[6] *Буш Н. А.* По скалам Андийского нагорья. — ИРГО, 1905, т. 41, вып. 3, с. 474.

[7] *Шиллинг Е. М.* Изобразительное искусство народов горного Дагестана. — Доклады и сообщения ист. ф-та МГУ, 1950, кн. 9, с. 65—66.

[8] *Лавров Л. И.* Рутульцы в прошлом и настоящем. — КЭС, 1962, III, с. 155.

[9] *Ихилов М. М.* Народности лезгинской группы. Махачкала, 1967, с. 159.

[10] См.: *Агаширинова С. С.* Национальная одежда аварцев в XIX—XX в. — В кн.: Материальная культура аварцев. Махачкала, 1967, с. 225; *Она же.* Материальная культура лезгин XIX—начала XX в. М., 1978, с. 217, 234.

[11] См.: *Булатова А. Г.* Национальная одежда дагестанских цахуров. — ДЭС, Махачкала, 1974, вып. 1, с. 128, 136; *Она же.* Народная одежда дагестанских лезгинок. — В кн.: Хозяйство, материальная культура и быт народов Да-

гестана в XIX—XX вв., с. 67—68; *Ахмедов Ш. М., Булатова А. Г., Исламмагомедов А. И.* Агулы. Махачкала, 1975, с. 148—149, 154—155, 168.
[12] *Гаджиева С. Ш.* Одежда народов Дагестана. М., 1981, с. 63—65.
[13] *Сергеева Г. А.* Материалы по одежде аварок Тляратинского района Дагестанской АССР. — В кн.: Итоги полевых работ ИЭ в 1971 г. М., 1972, с. 81, 82; *Она же.* Этнографические наблюдения у хваршин. — В кн.: Новое в этнографии и антропологии (Итоги полевых работ ИЭ в 1973 г.). М., 1975, с. 73.
[14] АИЭ, Материалы Дагестанского отряда 1976 г. Полевые карточки Г. А. Сергеевой, л. 57 (далее ПК).
[15] ГМЭ, колл. 7426-13, 1962 г.
[16] ПК, 1976 г., л. 6—7.
[17] *Булатова А. Г.* Народная одежда дагестанских лезгинок, с. 68.
[18] Там же.
[19] ПК 1976 г., л. 22.
[20] Там же, л. 19.
[21] Там же, л. 37.
[22] Там же, л. 40.
[23] См.: Архив сектора этнографии народов Кавказа ИЭ. Папка рисунков и фото «Одежда народов Кавказа».
[24] АИЭ. Материалы Дагестанского отряда 1980 г. Полевая тетрадь Г. В. Вороновой, л. 12—13, 19.
[25] ПК 1977 г., л. 49.
[26] *Лавров Л. И.* Рутульцы..., с. 155.
[27] *Тихонов Н.* Сыны Дагестана. Махачкала, 1972, с. 67.
[28] *Булатова А. Г.* Национальная одежда дагестанских цахуров, с. 136.
[29] ПК 1977 г., л. 53.
[30] *Ахмедов Ш. М., Булатова А. Г., Исламмагомедов А. И.* Агулы, с. 148—149, 154—155.
[31] Там же, с. 148.
[32] Там же, с. 155.
[33] Там же.
[34] Там же.
[35] *Шиллинг Е. М.* Изобразительное искусство..., с. 66.
[36] ГМЭ, колл. 1408-13а, б.
[37] ГМЭ, колл. 6992-18.
[38] ПК 1976 г., л. 108—110, 112—114, 124.
[39] ГМЭ, колл. 1886-43.
[40] ГМЭ, колл. 1408-15.
[41] ГМЭ, колл. 1886-51.
[42] ГМЭ, колл. 1408-20.
[43] ГМЭ, колл. 6992-17.
[44] ГМЭ, колл. 6992-13.
[45] АИЭ, Материалы Дагестанского отряда 1970 г. Полевая тетрадь № 1 В. П. Монастырной, л. 48—49.
[46] *Марков Е.* Очерки Кавказа, с. 456.
[47] *Буш Н. А.* По скалам Андийского нагорья, с. 474.
[48] ГМЭ, колл. 1887-11.
[49] ГМЭ, колл. 1821-11а, б.
[50] ГМЭ, колл. 14193 (народ и селение в описи не указаны, принадлежность данной обуви бежтинам определена автором путем сравнения с имеющимися полевыми материалами и музейными экземплярами).
[51] ГМЭ, колл. 786-15/1, 2.
[52] *Читая Г. С.* Этнографические параллели. Грузинская обувь с носком. — Сообщения Груз. ФАН СССР, 1940, т. 1, № 4, с. 315 (на груз. яз.).
[53] ПК 1980 г., л. 133, 147, 156; Полевая тетрадь № 1 В. П. Монастырной, л. 26.
[54] Полевая тетрадь Г. В. Вороновой, л. 38.
[55] ПК 1980 г., л. 146, 146 об.
[56] ГМЭ, колл. 1887-6.
[57] Полевая тетрадь Г. В. Вороновой, л. 40.
[58] *Марков Г.* Очерки Кавказа, с. 435.

[59] *Буш Н. А.* По скалам Андийского нагорья, с. 474.
[60] *Данилин А. Г., Данилина К. Г., Каруновская Л. Э.* Очерк современного положения дидоев (по материалам этнологической рекогносцировки). — ЛО ААН, ф. 136, оп. 2, ед. хр. 100, л. 16 об.
[61] Там же, л. 18.
[62] *Данилина К. Г.* Этнографическое обследование дидоев. 1928 г. — Архив Дагестанского Ин-та истории, языка и лит., ф. 5, оп. 1, ед. хр. 71/1561, л. 51.
[63] ГМЭ, колл. 1896-229а, б.
[64] ПК 1970 г., л. 134.
[65] *Радде Г.* Хевсурия и хевсуры. — Зап. КОРГО, Тифлис, 1881, кн. XI, с. 137.
[66] *Макалатия С.* Тушети. Тбилиси, 1933, с. 81 (на груз. яз.; этот перевод и далее любезно сделала научный сотрудник сектора народов Кавказа ИЭ Л. Т. Соловьева, за что приношу ей глубокую благодарность).
[67] Там же.
[68] *Безарашвили Ц. И.* Женская одежда в горных районах Восточной Грузии (по этнографическим материалам). Тбилиси, 1974, с. 115 (резюме на рус. яз.).
[69] Там же.
[70] АИЭ, Материалы Грузинского отряда 1972 г. Полевая тетрадь № 1 Г. А. Сергеевой, л. 15.
[71] *Караулашвили Ц.* Вязаная обувь. — В кн.: Материалы для этнографического изучения Тушетии. Тбилиси, 1967, с. 267—268.
[72] *Безарашвили Ц. И.* Женская одежда. . ., с. 80.
[73] *Караулашвили Ц.* Вязаная обувь, с. 269.
[74] Там же, с. 270—271, 274.
[75] Там же, с. 274.
[76] Там же, с. 270.
[77] *Радде Г.* Хевсурия и хевсуры, с. 138.
[78] *Безарашвили Ц. И.* Женская одежда, с. 83—84.
[79] *Макалатия С.* Хевсурети. Тбилиси, 1935, с. 147.
[80] *Караулашвили Ц.* Вязаная обувь, с. 277.
[81] *Безарашвили Ц. И.* Женская одежда, с. 116.
[82] *Читая Г. С.* Этнографические параллели, с. 135.



АБАЗА

(К этнокультурной истории народов Северо-Западного Кавказа)

Ю. Д. Анчабадзе

Этнонимическая номенклатура Кавказа насчитывает не один десяток единиц. Разобраться в мозаике этнических и племенных названий давнего и даже не столь отдаленного прошлого порой нелегко. Казалось бы, очевидно, что если зафиксирован этноним, то, следовательно, есть или была какая-то общность людей, которая охватывается данным именем. При этом представляется, что эта общность достаточно едина по своим этнокультурным показателям и отличается по этим показателям от других общностей подобного типа. В подавляющем большинстве случаев такая соотносительная связь, безусловно, существует, однако она не является строго обязательной.

Можно привести немало примеров, когда один этноним обозначает общности с разными этнокультурными традициями, иногда достаточно далекими друг от друга. Следует заметить, что в подобном случае этот этноним редко является самоназванием для входящих в общность этнических компонентов. Как правило, каждая локальная группа четко сознает свою этническую индивидуальность и имеет собственный этноним, который наряду с другими элементами культуры несет на себе разграничительно-объединительные функции. Общим же этнонимом вся группа народов объединяется лишь в языках соседнего иноэтничного окружения, которое воспринимает ее как тотальную, нерасчленимую общность, фиксируя это представление в едином для всей группы народов названии.

Такие факты не просто случайная путаница. За подобными «ошибками» безусловно кроются реальные основания — самые различные в каждом отдельном случае. Их выяснение может пролить дополнительный свет на многие стороны этнокультурной истории народов, и в частности народов многонационального Кавказа.

В этом отношении определенный интерес представляет этноним «абаза». В настоящее время абаза — это самоназвание абазин, проживающих в Карачаево-Черкесской АО. Но в прошлом данный этноним иногда имел более широкое содержание и принимал другие значения. Некоторые из них мы поставили целью выяснить в настоящей статье. Для этого понадобилось рассмотреть ряд других сюжетов, не имеющих, на первый взгляд, прямого отношения к заявленному названию, но которые, однако, совершенно необхо-

димы для предпринимаемого нами историко-этнографического анализа этнонима «абаза». Сюда относится определение его конкретного этнотерриториального содержания, расселения и численности носителей данного имени, а также этнографические очерки входивших в абазу этнических компонентов.

В таких сюжетных границах этноним «абаза» еще не был предметом специального рассмотрения. Однако связанные с ним отдельные вопросы уже поднимались в кавказоведческой литературе. Едва ли не первым выступил Л. Люлье [1]. Интересные наблюдения были сделаны П. К. Усларом [2], который, помимо чисто лингвистических материалов, дал много существенных историко-этнографических фактов. Из дореволюционных работ нужно отметить интереснейшие публикации С. Т. Званба, а также статью А. Д. Нордмана, содержащую ценные статистические данные [3]. В советское время большой вклад в разработку вопроса внес А. Н. Генко, опубликовавший статью «О языке убыхов» [4]. Вообще убыхи, имеющие, как будет показано ниже, непосредственное отношение к этнониму абаза, больше всего привлекали внимание исследователей. Л. И. Лавров посвятил им разносторонний этнографический очерк, основанный на литературных источниках [5]. Параллельное сопоставление абхазо-убыхского этнографического материала провел Ш. Д. Инал-ипа. [6]. Убыхи привлекали и зарубежных исследователей. Ж. Дюмезиль, проведший несколько плодотворных экспедиций в убыхских селах Анатолии, изучал их историю, этнографию и фольклор [7]. Г. Фогт составил словарь убыхского языка [8]. Интересующие нас вопросы затрагивались также в работах Е. П. Алексеевой [9], З. В. Анчабадзе [10], Н. Г. Волковой [11], Г. З. Анчабадзе [12] и ряда других исследователей-кавказоведов.

При написании настоящей статьи автор старался опереться на широкую источниковедческую базу. Были использованы труды античных и византийских авторов, путешественников XVII—XIX вв., документальные материалы, опубликованные в «Актах Кавказской археографической комиссии» и обнаруженные в фондах Центрального Государственного военно-исторического архива; широко использовались также этнографические статьи и публикации, помещенные в многочисленных кавказоведческих изданиях прошлого— начала этого века. Вышеперечисленные источники в той или иной степени уже привлекались исследователями. Однако это нельзя сказать об архивных материалах, которые в соответствующем объеме представлены только в работе Н. Г. Волковой в связи с вопросами расселения южных абазин и убыхов. Между тем в архивохранилищах страны сосредоточен ценнейший материал, содержащий важные сведения о быте и культуре населения интересующей нас территории Причерноморья.

Этноним «абаза» (абазг, обез) имеет длительную, почти двухтысячелетнюю традицию словоупотребления. Вместе с тем, если попытаться определить конкретное содержание, которое вкладывалось в него на протяжении веков, то предстанет довольно запутанная картина, которая исключает возможность однозначного ответа.

Впервые в форме «абазг» этот этноним фиксируется в трудах античных, а затем византийских авторов [13]. В современной кавказоведческой литературе его чаще всего принято соотносить с одним из древнеабхазских племен [14]; по другой точке зрения абазги — это непосредственные предки абазин [15]. В форме «обез» этот этноним известен русским летописцам. Последние употребляли его в двояком смысле: обезы XII—XV вв., по мнению некоторых авторов, — это грузины [16], но, видимо, точнее — многонациональное население средневековой Грузии, с XVI в. русские авторы обезами называют уже только северокавказских абазин. Последние известны в источниках и под своим самоназванием «абаза» или «алтыкесек абаза» (шестидольная абаза; в тюркском слове «алтыкесек», вероятно, отражено былое деление абазинского народа на локальные группы).

Наряду с этим в XVII—XIX вв. этноним «абаза» встречается в этнографической литературе и нарративных источниках, касающихся причерноморских народов Западного Кавказа. Как известно, на этой территории с севера на юг проживали следующие этнические группы, входившие в абхазо-адыгскую общность народов: адыги-шапсуги, убыхи, садзы [17] и абхазы. Однако и здесь данный этноним употреблялся в разных значениях. В несколько огрубленной схеме можно выделить два его смысловых аспекта: узкий и широкий. Так, в ряде источников абазой называются лишь абазины, тогда как другие этнические образования этого региона Причерноморья фиксируются под своими собственными именами. Например, Ф. Коленати в своем труде ясно говорит, что абхазы «граничат с севера с абадзой и убыхами». Приводя данные о численности групп местного населения, он также отделял «абадзов» от их остальных близких и дальних соседей [18].

Однако гораздо чаще этноним «абаза» употреблялся в источниках в более широком значении. В этом случае под ним подразумевались не только собственно абазины, но и другие этнические единицы региона. Некоторые западноевропейские авторы позднего средневековья, используя этнонимическую номенклатуру своих античных предшественников, называют на Черноморском побережье Кавказа (примерно на территории к югу от современного Туапсе) Зихию и Авазгию (Абазгию). Порой неясно, следует ли понимать под Абазгией область расселения только абазин или также соседних с ними народов. Но, во всяком случае, у де Люка абазой названо все население, жившее по побережью южнее черкесов (адыгов) до Мегрелии [19]. Пейсонель включал в состав абазы разделявшиеся на множество племен народы, жившие по побережью между черкесами и грузинами. Кроме них, к абазе он относил и северных абазин [20]. Гюльденштедт считал, что «абазой называется часть народов, живущих в высоких Кавказских горах и их склонах против Черного моря и на западе до устья Робети». Судя по следующему затем перечислению, Гюльденштедт относил к абазе горных абхазов, убыхов, садзов и абазин [21].

Иногда в число народов, объединяемых в источниках этнонимом «абаза», попадали и группы адыгов, соседствовавшие на западе

с убыхами. У Эвлия Челеби абаза — это все население Черноморского побережья Кавказа и прилегающих гор к юго-востоку от нынешнего Туапсе вплоть до Мегрелии [22]. На этой территории он располагает 15 абазских обществ. Анализ их названий и последующее сравнение с этнотопонимикой района показывают, что население обществ было абхазским, садзским, убыхским и адыгским по своему происхождению. На некоторых картах XVII в. все население от Геленджика до Мегрелии, т. е. адыги, убыхи, садзы и абхазы, названы абазой [23]. По словам М. Медичи, «Абазы обитают от Сухума до Анапы» [24], следовательно, интересующим нас этнонимом снова названы те же этнические группы. Подобные примеры можно множить, но ограничимся приведенными.

Очевидно, что в случаях расширительного толкования этнонима «абаза» перед нами явный отрыв термина от своего основного объекта, перенос названия с одного народа на другой, но перенос, осуществляемый не стихийно. Ясно видно, что этноним «абаза» распространяется на легко очерчиваемую территориально и этнически общность народов, которую условно можно назвать абазской.

Судя по вышеприведенным извлечениям из источников, можно заключить, что в абазскую общность входили абхазы, садзы, убыхи и группы западных адыгов. Однако следует отметить, что адыгов и абхазов в абазу включали не всегда. Адыгов, как правило, отделяли от остальной абазской общности, не смешивали с нею, подчеркивали ее этнокультурное своеобразие. М. Медичи, который все-таки считал западных адыгов абазой, тем не менее отмечал, что «абазы, обитающие в районе Анапы, отличаются от остальных» [25]. Точно так же абхазы, жившие на побережье и в предгорье, т. е. население, входившее в политические границы Абхазского княжества, редко включались в состав абазы. Исключение составляли лишь горные этнографические группы абхазов — большинство авторов считало их в составе абазской общности народов. Поэтому можно сказать, что ядром последней были три этнических компонента: садзы, убыхи и горные абхазы. Именно их чаще всего объединяли под именем абаза. У нас есть основания предполагать, что это не было случайностью. Обозначение одним именем населения соответствующего региона Восточного Причерноморья отражало этнокультурное единство формировавшихся здесь в течение столетий этнических общностей.

Для более конкретного уяснения этнической ситуации в пределах абазской территории целесообразно дать общую схему расселения и численности входивших в нее народов.

Наиболее полные сведения о расселении абазы содержат источники 1830-х годов. По их данным, убыхи (от адыгского *уббух*; самоназвание народа *пёх*) населяли пространство между верховьями рек Сочи и Шахе и морским побережьем, причем главной территорией их обитания были горы в направлении к Главному Кавказскому хребту. Однако убыхи жили и на побережье. Здесь были известны два наиболее крупных общества Саше и Вордане, где убыхи жили вместе с садзами и адыгами [26].

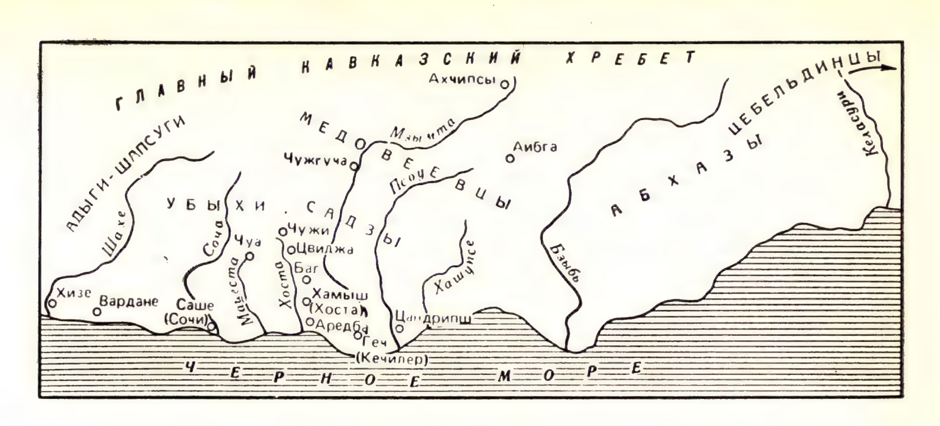


Рис. 1. Абазские общества первой половины XIX в.

Садзы (по-адыгски *абазэ*, по-абхазски *асадзуа*, по-грузински *джики*, откуда встречающиеся в русскоязычных источниках *садзы*, *джигеты* или *джикеты*) граничили по побережью с убыхами. Их этническая территория на юге имела протяженность до р. Бзыбь, которая отделяла садзов от абхазов [27].

К горноабхазским обществам относились Цебельда и Дал. Цебельда находилась в верховьях рек Кодор и Келасур и доходила своей северной границей до снеговых хребтов Кавказской гряды. В Дале, расположенном неподалеку от Цебельды, проживали выселенцы из последней [28].

Что касается других горных обществ Псху, Ахчипсху (Ахчипсы), Аибга (Аибога), Чужгуча, объединяемых в источниках под именем медовеевцев, то их этническую принадлежность нельзя считать точно установленной. Возможно, что население было смешанным, абхазо-садзским. Во всяком случае, в среде медовеевцев проживала сильная абхазская княжеская фамилия Маршания. Однако обращает внимание, что в источниках медовеевцев чаще увязывают с садзами. Это позволяет сближать их и в этническом смысле. Медовеевцы локализовались в верховьях рек, берущих начало на южных склонах этой части Кавказских гор: Псху — у верховьев Бзыби и Апсты, Аибга — у верховьев Псоу, Ахчипсху — у верховьев Мзымты, Чужгуча располагалась на р. Чужипсы (приток р. Мзымты) [29].

Сведения о численности абазских народов разноречивы. Это вполне объяснимо, если учесть, каким образом эти сведения добывались. Официальной статистики до 1870-х годов в этом районе Кавказа фактически не было (а именно к этому времени почти вся абаза переселилась в Турцию). Цифровые же данные до 1870-х годов требуют очень осторожного подхода. Они основывались на расспросах местных жителей путешественниками и представителями военной администрации, часто определялись наблюдателями просто на глаз. Понятно, что в подобные подсчеты всегда могли вкрасться

ошибки, которые в конечном итоге искажали общую картину. Немалую роль в этом играли не совсем четкие представления об этнических границах входивших в абазу народов, охват подсчетами лишь части территории этноса вследствие отнесения некоторых обществ, например прибрежных садзско-убыхских, то к садзам, то к убыхам, медовеевцев — то к горным абхазам, то к садзам.

Примером разнобоя в определении численности абазских пародов могут служить данные по убыхам. Их численность определялась в 4; 7; 9, 6; 25 тыс. человек [30]. Такие же разноречивые цифры приводятся в отношении садзов. Одни считали, что их 12 тыс. человек, другие давали цифру в 16 тыс. человек [31]. Численность цебельдинцев в 1830-х годах составляла 1500 дворов, 8 тыс. душ обоего пола. Это довольно близко к данным 1860-х годов — 1400 семей, 9,3 тыс. человек. Численность населения Дала определялась в 4 тыс. человек [32].

Не ставя своей целью исследование этногенеза и этнической истории абазских народов, остановлюсь лишь на некоторых моментах, связанных с общей идеей нашего исследования.

В соответстви с принятой в кавказоведческой литературе точке зрения на процесс формирования древнейшего населения Восточного Причерноморья, генетическая связь античных абазгов, апсилов, санигов и зихов с позднейшим этническим миром этого региона, в частности с абазской общностью народов, представляется бесспорной. Сложнее обстоит вопрос с убыхами [33], хотя и они, видимо, древнейшие насельники Кавказа. Анализ древней этнономенклатуры привел А. Н. Генко к интересной гипотезе о соотнесении имени *брух*, упоминаемого Прокопием Кесарийским, с самоназванием убыхов *пёх* (*бёх*) [34]. Прокопий помещает брухов на р. Мизигос. Эта же река у античных историков известна под названием Брухонта, в котором также прослеживается убыхское *пёх* (*бёх*). Интересно, что Ф. Брун соотносил р. Мизигос-Брухонта с р. Мзымта [35]. Такая гипотеза кажется вполне убедительной. Но в таком случае напрашиваются два предположения: или территория расселения брухов-убыхов в античный период была значительно шире и включала в себя более южные районы, чем к началу XIX в. (мысль, кстати, уже высказанная в свое время Л. И. Лавровым [36]); или же основной массив убыхского этноса локализовался южнее, а впоследствии передвинулся северо-западнее, заняв области по рекам Шахе и Сочи.

А. Н. Генко соотносит с убыхами и другое этническое имя, правда, более позднего времени, — ваипига, упоминаемое Эвлия Челеби среди племен горных абазов. Не объясняя имени *ваи* (у А. Н. Генко *вайя*), исследователь останавливается на другой части этнонима — *пига*, которую сопоставляет с самоназванием убыхов *пех* [37]. В пользу такого сопоставления А. Н. Генко приводит еще один факт. По источникам XIX в. в прибрежной полосе расселения убыхов известно общество Вея (Гоя) [38]. Большинство авторов прошлого века называло это общество Гуайе, которое к XIX в. было уже шапсугским. Вероятнее всего, в названии *ваипига* у Эвлия Челеби следует видеть этнотопоним: *ваи* (вайя, гуайе) — на-



Рис. 2. Убыхи. Фотография 1870-х годов. ГИМ ИЗО, № 95171. Альбом «Типы Кавказа», л. 17

звание приморского общества убыхов и *пига* — самоназвание этого народа.

Этническая история абазских народов в более обозримых хронологических пределах вырисовывается яснее, что позволяет предпринять попытку очертить основные линии ее развития. Для этнической истории абазы были характерны главным образом три процесса. Первый — постепенно усиливавшаяся дифференциация абазской этнической общности; второй — естественная ассимиляция и сокращение этнической территории отдельных абазских народов; сущность третьего составляли миграционные движения, происходившие как в пределах абазской общности, так и на северные склоны Главного Кавказского хребта.

Процесс дифференциации абазской этнической общности был, видимо, достаточно интенсивен уже в античное время. Этнокультурное своеобразие формировавшихся здесь территориальных образований было очевидным, раз античные авторы фиксируют в этом

районе столько этнических названий: апсилы, абазги, брухи и др. Причины, по которым происходило дробление первоначально единого этнического массива, были самыми разными. Немалую роль сыграли в этом природно-географические условия. Значительная часть абазской территории — это труднодоступные горные кряжи, которые если и не были непреодолимой преградой для осуществления этнокультурных контактов, то, во всяком случае, создавали для этого определенные трудности. В условиях замкнутости натурального хозяйства относительная изоляция этнических групп в немалой степени способствовала их дифференциации.

Последующее социально-экономическое развитие абазских народов, выразившееся в вызревании у них патриархально-феодальных отношений, двояко воздействовало на характер и протекание этнических процессов. С одной стороны, выделение привилегированной верхушки, возникновение зачатков политических союзов местных общин, оформлявшихся, естественно, по этническим признакам, способствовали дальнейшему накоплению культурно-бытовых особенностей. В то же время потребности хозяйственного развития с неизбежностью приводили к преодолению замкнутости, к интенсификации межэтнических контактов и связей. Последствия многообразных взаимодействий были определяющими в общей направленности этнических процессов, способствовали сглаживанию специфических черт отдельных народов и обусловили создание общего этнокультурного фона в этой зоне Черноморья, что и послужило причиной часто встречающегося в источниках объединения местных этносов под одним этнонимом.

Об этом несколько подробнее будет сказано ниже, а пока хочется обратить внимание на один существенный момент в этноистории данного региона. Это возможные сильные ассимиляционные процессы, приводившие к уменьшению численности и сокращению этнической территории некоторых абазских народов. Ряд фактов указывает, например, на более широкую в прошлом территорию расселения убыхов. В одной убыхской исторической песне местность Экирхан (современное Лазаревское) оказывается заселенной этим народом [39]. Не является ли это свидетельством сокращения этнической территории убыхов вследствие ассимиляции части последних адыгами? О том, что адыгский язык наступал на убыхский, свидетельств более чем достаточно. Но часто бывает, что языковая ассимиляция предшествует этнической. Это, возможно, и произошло в данном случае.

Другой пример с теми же убыхами. По данным Эвлия Челеби, население прибрежного общества Садша говорило по-убыхски [40]. Но авторы XIX в. отмечали полиэтничный состав этого общества. Здесь жили адыги (натухайцы и шапсуги) и особенно в большом количестве садзы [41]. Остается предположить позднее по времени переселение сюда адыгов и садзов, а также ассимиляцию убыхов этими народами.

В среде абазских народов довольно значительной была миграционная подвижность. Особенно она была характерна для садзов.



Рис. 3. Цебельдинцы. Фотография 1870-х годов. ГИМ ИЗО, № 95171. Альбом «Типы Кавказа», л. 18

Наиболее раннее упоминание о переселении на Северный Кавказ приморской абазы содержится в труде Эвлия Челеби, который пишет о бузудуках — черкесских и абазских. Первые жили на Северном Кавказе, вторые — на Черноморском побережье. Таким образом, в середине XVII в. часть абазы (это были, видимо, садзы) явно находилась на Северном Кавказе. В дальнейшем черкесские бузудуги ассимилировались адыгами, возможно передав последним свое локальное наименование (ср. бжедуги). Судьба же абазских бузудугов неясна. Их имя в источниках после XVII в. не известно, и здесь возможны два предположения. Первое: на Северный Кавказ переселились впоследствии и остальные бузудуги, этническая судьба

которых была аналогична судьбе первой группы переселенцев. Второе: приморские бузудуги растворились в пределах абазского Причерноморья.

Возможно, бузудуги были не первой группой абазских переселенцев. В специальной литературе, затрагивающей вопросы этнической истории северокавказских абазин, начало таких переселений принято относить к XV в.[42]

Приведем другие факты, свидетельствующие об относительно поздних миграционных потоках абазы-садзов на Северный Кавказ. Среди приморских абазов Эвлия Челеби называет племя кечилер, известное в поздних источниках как общество Геч. Карта Кабарды 1774 г. фиксирует часть кячевцев уже на Северном Кавказе [43]. В горах Причерноморья Эвлия Челеби называет племя чаграй. В конце XVIII в. чаграевцы также жили на Северном Кавказе и, судя по данным первой половины XIX в., в горах Причерноморья их не осталось. Название абазинского общества лоовцев на Северном Кавказе, известное здесь с XVII в., указывает на их связи с приморским садзским обществом Лоо.

Не исключено, что на Северный Кавказ переселялись и убыхи. Аул Баракая-ипа Дзиаш в обществе Вордане принадлежал одной из трех влиятельных убыхских фамилий Дзиаш. Напомним, что в составе северокавказских абазин была группа баракаевцев (в 1839 г. — 3 села) [44]. Локальные подразделения абазин на Северном Кавказе назывались по имени их владельцев, поэтому не исключено, что за перевал мигрировали какие-то убыхские группы из Вордане. Интересно, что северокавказских и абазских баракаевцев этнически родственными считал Клапрот [45].

Происходили миграции и внутри абазской общности. В источниках нередко медовеевцев называли абхазами, удалившимися по разным причинам в неприступные места. Об убыхах и садзах говорилось, что они «часто ездят друг к другу, а иногда выходцы из одного общества селятся на земле другого» [46].

Любопытно, что помимо коренных народов в составе абазской общности имелись иноэтничные вкрапления. Например, в с. Сочипсты (Облагакуадж) проживало небольшое число турок [47]. Трудно сказать, каково было их социальное положение. Возможно, что это были торговые эмиссары, руководившие обширным горско-турецким товарообменом. Вполне допустимо также считать их за давних мигрантов, полностью натурализовавшихся на новом месте, тем более что абазы вполне терпимо относились к мирным иноэтничным пришельцам. В районе Геленджика было два села, заселенных армянами. М. Медичи, который побывал там, отмечал двуязычие местных жителей: они владели армянским и «абазским» (по всей вероятности, адыгским) языками. Под влиянием абазов материальная культура армян уже подверглась, видимо, определенной трансформации. «Девочки, — пишет М. Медичи, — по одежде похожи на абазских» [48].

В XIX в. среди абазы жило немного русских. Это были бывшие солдаты — пленные или дезертиры. Находясь в убыхском обществе



Рис. 4. Медовеевцы из Псху. Фотография 1870-х годов. ГИМ ИЗО, № 95171. Альбом «Типы Кавказа», л. 21

Субеш, Дж. Белл встречал там некоего русского, захваченного в плен на корабле и служившего слугой в одном из местных домов. Белл даже с некоторым оттенком удивления отмечал, что русский нисколько не стеснен в своем поведении: наравне с другими свободно входил в его помещение, свободно вступал в разговор. «Он очень хвалит черкесов, — пишет Дж. Белл про своего знакомого — ... и говорит, что он был бы совершенно счастлив, если бы у него только были деньги, чтобы приобрести жену» [49].

Довольно много русских было в Цебельде и Дале. Так, после экспедиции в горы отряда под командованием барона Розена в 1837 г. дальский князь Хинкуарас Маршания был вынужден передать властям 52 человека русских пленных; в Цебельде же общее количество русских пленных доходило до 150 человек. Многие из них проживали в абхазской среде довольно длительное время. Барон Розен доносил начальству, что «между сими людьми есть несколько человек, находившихся в неволе более 15-ти, два человека — 25 лет и один — до 30-ти лет». Об этом последнем барон Розен писал, что он «одаренный от природы хорошим понятием, пользуется уважением даже у самих князей, которые допускали его к разбору своих ссор». Некоторые из беглых прочно оседали в го-

рах, обзаводились семьей и собственным хозяйством и, вероятно, не высказывали особенного желания выехать из Цебельды. По крайней мере, барону Розену пришлось позволить «тем из них, кои пожелают, остаться со своими семействами в местах настоящего их жительства» [50].

Условия сообщения в пределах абазской территории всецело зависели от рельефа местности. Горные кряжи, покрытые труднопроходимыми лесами, сильно затрудняли передвижение не только конных, но даже пеших путешественников. Тем не менее горцы безошибочно умели выбирать в лесной чаще подходящие места для прокладывания дорог. Причем некоторые дороги были настолько хороши, что много лет спустя, после переселения горцев, они продолжали успешно служить тем, кому выпадала необходимость путешествовать в местных горах.

Основные маршруты передвижений пролегали по долинам быстрых абазских рек. Долина р. Шахе, например, связывала убыхов с абадзехами. Сообщение между прибрежьем и внутренними районами осуществлялось и по долинам других рек, в частности Сочи и Мзымты. Вдоль левого берега Кодора можно было добраться в Цебельду и далее в Карачай. Туда же вел другой путь вдоль р. Келасур [51].

Сами водные преграды также не были препятствием для горцев, так как у них были выработаны прекрасные навыки мостостроения. При обилии древесины мосты делали деревянными. Убыхи, например, на обоих берегах врывали в землю цельные древесные стволы, соответствующим образом скрепляли их над серединой русла, поверх накладывали деревянный настил. Такие мосты были легкими, функциональными и, вероятно, весьма живописными. Во всяком случае, сохранившиеся остатки убыхских мостов неизменно вызывали восхищение у позднейших путешественников.

Иной опыт мостостроения был у цебельдинцев, которые использовали для этих нужд упругую и эластичную виноградную лозу. Из нее делали прочную основу, концы которой закрепляли камнями или деревьями, а поверх укладывали плетень из тонкого хвороста по ширине моста [52].

Этнические территории всех абазских народов соединялись дорогой, которая была проложена по узкой кромке морского прибрежья. Скалы, нависавшие порой над самыми волнами прибоя, оставляли совсем небольшое пространство для передвижения, во время волнения моря эта каменистая дорога полностью покрывалась водой. Тем не менее более удобного сквозного пути не было.

С. Смоленский колоритно описывает трудный путь, который ему пришлось совершить в Цебельду. «От Сухума дорога тянется шесть верст по берегу моря между кустарником барбариса, лавра и мелкого орешника... входит в угрюмое, крутое и поросшее лесом ущелье р. Маджары... Пройдя несколько верст по реке, которую тут же нужно перейти в брод раза три, дорога поворачивает к сел. Герзеулу, где виды становятся хотя еще угрюмее, но разно-

образнее. Грунт... — камень и болото, так что приходилось то высекать дорогу в скалах, то строить гати и мостки»[53].

Взаимоотношения абазских народов не всегда были мирными. Воинственным и сильным народом были убыхи, угроза нападения которых постоянно держала соседнее население в напряжении. По имеющимся сведениям, с. Мытыхуаса на р. Сочи, в котором проживали представители привилегированной убыхской фамилии Берзеков, прежде принадлежало садзам и было отнято у них убыхами[54]. Военная активность убыхов распространялась и на гораздо более удаленные территории. В частности, известны их неоднократные дерзкие переходы в равнинную Абхазию, от которых сильно страдало местное население. Абхазы также нередко нападали на поселения убыхов[55]. Большой воинственностью отличались горцы — медовеевцы, дальцы и цебельдинцы. Разумеется, эти вооруженные столкновения помимо материального ущерба несли с собой кровопролитие и гибель людей с обеих сторон[56].

Однако состояние напряженности и антагонизма не могло быть постоянным, иначе нормальная жизнь абазских народов была бы просто невозможна. Преобладающими в их взаимоотношениях были мирные этнокультурные контакты, которые принимали самые разнообразные формы. Весьма значительными, например, были взаимосвязи в хозяйственной жизни. Недостаток пастбищ заставлял убыхов часть года держать свой скот на полях у абадзехов. Последние в свою очередь снабжали убыхов некоторыми товарами, закупаемыми ими на Кавказской линии. Горные абхазы часто приобретали нужные им земледельческие продукты в низменных селах. Там же они выпасали зимою свой скот. Джигеты часто ездили за свинцом в Абхазию[57].

Известны факты совместных религиозных молений. Так, натухайцы, населявшие целые ущелья в Убыхии, вместе с убыхами устраивали моления в священной роще[58]. Очевидно, что этнокультурная близость двух народов была достаточно велика, если считалось возможным присутствие обеих сторон на важнейшем событии общественной жизни.

Между представителями абазских народов заключались брачные связи. Так, например, джигетский житель Абеч Сомехо «был женат на дочери первого из убыхов»[59]. Хотя это факт из среды высшего сословия, не исключено, что межнациональные браки прослеживались на всех социальных уровнях абазского общества.

Следствием многосторонних этнокультурных контактов было развитие многоязычия. Практически все народы, входившие в абазскую общность, помимо родного знали языки своих ближайших соседей. Дюмезиль, работая в Турции среди убыхских поселенцев, встречал стариков, которые знали по три языка: «шапсугский» (адыгский. — *Ю. А.*), убыхский и «диалект абхазского» (абазинский. — *Ю. А.*). Вообще адыгский язык был, видимо, языком общения у абазов. Многие документы подчеркивали прекрасное владение убыхами адыгским языком. Имеются также сведения, что «убыхи предпочитают черкесский язык своему собственному». Это

свидетельство также можно рассматривать как еще одно подтверждение сильно развитого у убыхов билингвизма. Садзы тоже были знакомы с адыгским языком. П. К. Услар приводит полуанекдотический случай, когда один джигетский князь, уверяя, что знает убыхский, продиктовал ему с полсотни каких-то слов. Впоследствии выяснилось, что все фразы были адыгскими [60].

Весьма интенсивными были контакты абазских народов и в политической сфере. Царское командование всегда брало в расчет возможность солидарных выступлений абазских народов, поэтому всеми возможными средствами старалось разобщить их действия. Так, предпринимая летом 1860 г. военную экспедицию в Псху, генерал-майор Корганов дал приказ судам крейсировать вдоль побережья, имитируя подготовку к высадке десанта. Этим обманным маневром Корганов рассчитывал «занять джигетов и убыхов, могущих идти на помощь псхувцам» [61].

Очень часто абазские народы выступали совместно при проведении важных политических акций. Так, в начале 60-х годов прошлого века по инициативе убыхов было решено создать «меджлис», который бы закрепил единство действий абазских народов в сопротивлении отрядам царских войск. По планам устроителей, меджлис, которому было дано название «великого и свободного заседания», состоял из 15 «умных людей» и должен был следить за внутренним порядком в союзе абазских народов, «а отступающих от него наказывать». Для меджлиса было возведено специальное здание. Как сообщает документ, «в постройке зданий для меджлиса участвовало все народонаселение убыхов, Ахчипсху, Аибга и Джигетии: каждый двор обязан был привезти две доски на возведение суда, молельни и кунацких» [62].

Укреплению политических контактов между абазскими народами во многом способствовали аталыческие связи, имевшие широкое распространение в привилегированной среде местных народов. Например, владетельный князь Абхазии Михаил Шервашидзе был воспитанником убыхов и поэтому пользовался в их среде влиянием совершенно исключительным. Зная это, царская администрация даже надеялась использовать князя Михаила и его убыхские связи в своих целях — для приведения убыхов, джигетов и горных абхазов к покорности. Михаил Шервашидзе часто использовал убыхов как военную силу, если было необходимо расправиться с княжеской оппозицией внутри Абхазии [63]. Сын натухайского князя Сефербея Занова Карабатыр был отдан на воспитание в одну из знатных убыхских семей. Впоследствии Карабатыр стал известен как верный сподвижник своих воспитателей в их борьбе против царских войск. Убыхам на воспитание отдавали своих детей также шапсугские дворяне. Так, у них воспитывался один из братьев из фамилии Аббат — Аббат Убых, названный по имени народа, его воспитавшего (второй брат воспитывался у бесленеевцев и его назвали Бесльний Аббат). По словам Ф. Ф. Торнау, медовеевцы называли себя аталыками кабардинских князей Карамурзиных, живших в верховьях Большой Лабы [64].

Однако не только эти факты интенсивных межэтнических контактов послужили основанием для вывода о едином этническом массиве, населявшим данную территорию. Причина заключается в более глубоких основаниях, а именно — в значительном сходстве, которое обнаруживали убыхи, садзы и горные абхазы в культуре и быту. Остановимся на этом подробнее.

Если обратиться к хозяйственному быту абазских народов, то легко можно заметить, что одинаковые экологические условия, единство уровня социально-экономического развития способствовали формированию в регионе единого хозяйственно-культурного типа. Основными отраслями хозяйства здесь были земледелие, скотоводство и садоводство. Убыхи сеяли кукурузу, ячмень, просо, пшеницу. Почти тот же набор культур возделывали на своих участках горцы. Цебельдинцы, например, сажали кукурузу и просо, а жители Ахчипсху — вдобавок и пшеницу. Занимались земледелием и садзы. Однако площадь удобных для пахоты земель в регионе проживания абазских народов была незначительна, что, естественно, отрицательно сказывалось на развитии земледелия. В этом отношении особенно тяжелое положение сложилось в горах, где из-за острого малоземелья местное население часто не обеспечивало себя достаточным количеством продуктов питания. Медовеевцы бывали вынуждены каждую осень выходить на Кавказскую линию, где они, по данным одного документа, «выпрашивали у родичей своих и знакомых пшеницу и просо». Малоземелье вынуждало использовать под посевы каждый пригодный участок. С. Смоленский, побывавший в Дале, писал, что «ни одна терраса не остается незанятой». Эту же деталь хозяйственного быта убыхов подметил И. О. Орехов, который писал, что они «мастерски пользовались каждым клочком земли».

Наряду со злаковыми народы абазской общности возделывали ряд огородных культур — бобы, лук, чеснок, красный перец, свеклу, тыкву, репу, всевозможную зелень. Землю обрабатывали традиционными способами. Наиболее распространенным орудием был плуг простейшей конструкции и ручная мотыга, которой пользовались для очистки от сорных трав.

Важную роль в общем хозяйственном балансе народов абазской общности играло скотоводство, хотя его развитие сдерживалось до известных пределов экологическими условиями региона — ограниченностью пастбищных угодий. Убыхи, например, были вынуждены почти все свои стада держать на землях западных соседей — абадзехов, а горные абхазы выгоняли на зиму скот в долины равнинной Абхазии. Можно предположить, что скотоводство присутствовало и в хозяйстве садзов. Прямых указаний на это мы не имеем, но в одном документе говорится, что у джигетского дворянина Самеха Абича злоумышленниками была отбита отара; следовательно, садзы, так же как их соседи, занимались разведением мелкого рогатого скота.

Самым распространенным видом мелкого рогатого скота в отарах абазских народов были козы, которые давали молоко, шерсть,

мясо. Буйволы, быки, овцы встречались гораздо реже. Некоторые наиболее состоятельные владельцы занимались коневодством, например обладателем большого стада прекрасных скакунов был садзский князь Решид Гечба.

Продукты скотоводства находили широкое применение. Помимо употребления в пищу они являлись основой для многих домашних промыслов, а кожа, шерсть шли на продажу [65].

Значительных размеров в хозяйстве абазских народов достигло садоводство. Орехи, черешня, яблоки, груши, сливы, шелковица — вот далеко не полный перечень плодов, которые произрастали, например, в убыхских садах. Последние обычно плотной стеной окружали местные селения и, по свидетельству очевидцев, производили впечатление густого леса. В горной Цебельде местное население также культивировало фруктовые насаждения. Клапрот, который дает предельно краткую характеристику хозяйственного уклада части Черноморья, населенной садзами, тем не менее считает нужным подчеркнуть, что у них «много фруктов».

Важной отраслью хозяйства абазских народов было виноградарство. Обычно лозу пускали на дерево, и она обвивала ветви и ствол. Из винограда давили вино, гнали водку. Немец на русской службе И. Ф. Бларамберг, попробовав водку у убыхов, нашел, что некоторые сорта по своим добрым качествам приближались к французским [66].

Значительное развитие у абазских народов получило пчеловодство. Пчел содержали в ульях традиционной формы — сплетенный из гибких ветвей орешника конус, обмазанный глиной. Развитие пчеловодства стимулировалось спросом на его продукцию: мед и воск в большом количестве приобретали турки. Подсобную роль в хозяйстве играли охота, рыболовство и шелководство. Продукция этих отраслей частично шла на нужды обмена, но в основном использовалась внутри хозяйства [67].

Народы абазской группы не были чужды выгод торговли. По сведениям А. Н. Дьячкова-Тарасова, долина р. Пшиш была очень оживленным торговым трактом, который успешно осваивали убыхи. Турецкие кочермы не раз приставали к убыхским берегам, беря на борт прибыльный товар — невольников, которые переправлялись затем на малоазийское побережье. Турки охотно вывозили местное сырье. Садзы тоже участвовали в торговых операциях с турками, получая взамен невольников, воска, меда и пальмового дерева оружие, порох, свинец и соль [68].

Общие черты прослеживаются и в материальной культуре абазских народов. Традиционный тип поселения убыхов, садзов и горных абхазов был одинаков. Его характерной особенностью было то, что дома, окруженные пахотными и садовыми участками, находились на значительном удалении друг от друга. Так, убыхское селение Фагуа тянулось на 18 верст по долине одноименной реки. Фагуа было одним из самых крупных населенных пунктов Убыхии, но и другие абазские селения имели те же характеристики. Например, садзское общество Чуа в 150 семей на р. Мца жило «разбросанно на протяжении 3 верст». В отношении цебельдинцев сообщалось,

Рис. 5. Убыхское селение в долине Саше. Рисунок 1840-х годов.
В кн.: *Bell J. S.* Journal of a residence in Circassia during the years 1837, 1838 and 1839, v. II, London, 1840

Рис. 6. Заседание народного суда в садзской общине Геч. Рисунок 1840-х годов.
В кн.: *Bell J. S.* Journal of a residence in Circassia. . ., v. II

что «деревни, имеющие одно название, занимают большое пространство». С. Смоленский, побывавший в Дале, писал, что местное селение Джердгел было разбросано в беспорядке.

Техника домостроения у всех абазских народов была практически одинаковой. «Селения их состоят из плетневых и деревянных домов», — говорится о садзах в одном документе. Жилищем горных абхазов служили «плетенки, обмазанные глиной». Точно так же у убыхов дома были «плетеные, обмазанные глиной». Однако турлучное домостроение было характерно не только для данного региона, в частности, оно было традиционным для всех абхазо-адыгских народов, часто встречалось и на территории Западной Грузии — в Мегрелии.

Социальное неравенство наложило зримый отпечаток на рассматриваемый элемент материальной культуры. Например, дом князя Баталбея Маршания, проживавшего в Дале, резко отличался по своему внешнему виду от окружающих строений. Дом был двухэтажный, первый этаж — каменный, второй — деревянный. На втором этаже были две комнаты, разделенные узким коридором; по фасаду строения тянулся балкон. Интересной деталью интерьера были камины — новый элемент внутреннего убранства дома для народов Кавказа.

И. О. Орехов, проезжая по покинутому убыхскому селению, выделил из массы строений дом, который, по его мнению, принадлежал узденю (дворянину). Помещение было двухкамерное. В большей по размерам комнате, вероятно кунацкой, вдоль стен были расставлены лавки, в другой, жилой комнате стояла тахта, по стенам были развешены полки. Крыша дома была тесовая, в отличие от большинства других убыхских домов, которое были покрыты листьями папоротника. Выступающие края крыши создавали вокруг дома пространство, недоступное для дождей. Окна представляли собой четырехугольные отверстия, закрывавшиеся ставнями. Как обычно, стены обмазаны глиной [69].

Сведения об остальных элементах материальной культуры народов абазской общности чрезвычайно скудны. Тем не менее и они свидетельствуют о большом сходстве. Так, грузинский географ XVIII в. Вахушти Багратиони писал: «...одежду, вооружение и доспехи абхазцев и джиков разумей такими, как у черкесов». Интереснейшее свидетельство о внешнем виде некоего абазского дворянина дал Эвлия Челеби. «Он имел длинные волосы, — писал Эвлия, — одет в бурку, оружие — лук, стрелы, сабля» [70].

Есть некоторые сведения о пище абазских народов. Эвлия Челеби, находясь на убыхской свадьбе в Сочи, угощался супом, блюдом из баранины, медовой водой, бозой (напиток), «мясной пищей, разными приправами». И. Ф. Бларамберг обратил внимание, что у садзов, как и у убыхов, можно видеть «своеобразный прессованный и твердый мед, который они употребляют в виде напитка, размешивая его в воде». Можно предположить, что остальные блюда кухни абазских народов также были весьма схожи между собой. Одинаковый набор возделываемых полевых и огородных культур,

значительное развитие садоводства, однотипность скотоводческого хозяйства убыхов, садзов и горных абхазов делают такое предположение вполне вероятным [71].

Много сходных черт прослеживается и в социальном устройстве абазских народов. По данным Клапрота, у убыхов князей не было, а были только уздени. Об этом же писал Сталь, в числе наиболее влиятельных убыхских фамилий он называет Берзеков и Зейсов. Из документов известны еще две привилегированные фамилии убыхов — Дзешен и Чизма. Большой известностью пользовались Берзеки, которые играли немаловажную роль в общественной жизни Убыхии. Так, в 1830—1840-х годах были известны убыхские старшины Хасан и Биарслан Берзеки. Представителем этой сильной фамилии был Керендук Берзек — один из крупнейших политических деятелей Северо-Западного Кавказа середины прошлого века. В прибрежной Убыхии, где население было смешанным, убыхско-садзско-адыгским, источники называют сильную фамилию Облага, в селах которой насчитывалось до 300 семей [72].

У цебельдинцев помимо старшин в документах упоминаются «лучшие фамилии», от которых в 1837 г. в связи с присягой цебельдинцев на верноподданство были взяты аманаты. Многочисленной фамилией считалась фамилия князей Маршания, которой были подвластны цебельдинцы. Сама Цебельда нередко называлась адыгами Херпыкуадж, т. е. поселение Херпы, по имени родоначальника цебельдинских князей Херпыса (Хирипса) Маршания. Князья Маршания жили также в Дале и в медовеевских селах [73].

Довольно противоречивы сведения о садзах. Еще в середине XVII в. Эвлия Челеби упоминает бека садзского общества Арт. В XIX в. некоторые источники указывают на наличие у садзов князей и дворян, по фамилиям которых именовались местные общества Геч, Хамыш, Арткуадж (т. е. поселение фамилии Арт) и др. В начале XIX в. садзский князь Леван Цанубая (Цан) имел 500 подвластных семей. С другой стороны, некоторые документы 1830-х годов говорили о садзах как о союзе вольных обществ, отмечая только влиятельные фамилии.

Относительно других социальных прослоек в среде абазских народов мы не имеем достаточно ясных указаний. Лишь для Цебельды один документ перечисляет дворян, вольных жителей, крестьян и даже рабов [74].

Явный разнобой во мнениях относительно общественного устройства абазских народов проистекал оттого, что неискушенным наблюдателям было довольно трудно разобраться в особенностях социальной структуры местных обществ. Социальная стратификация еще не достигла здесь той степени завершенности, как, например, у кабардинцев. Значительные пережитки патриархальных отношений тормозили развитие процесса феодализации, маскировали его под одежды отмиравших общинных традиций. Поэтому то, что одни принимали за вольные союзы отдельных общин, другие рассматривали как глубоко стратифицированные структуры с четко выделившимися классовыми полюсами.

Но независимо от того, каких взглядов на этот счет придерживались отдельные наблюдатели, несомненно, что в социальном отношении все три народа абазской общности были довольно едины. Это было еще одним фактором, обусловившим представление о единой абазской этнической общности, населявшей данный регион Кавказа.

Большая степень близости абазских народов прослеживается и в их общественном быте. Отражая особенности социального строя, он отличался значительной патриархальностью. Роль традиционных институтов была настолько велика, что они в значительной степени детерминировали социальное поведение каждого члена абазской общности. В этом отношении абазские народы можно отнести к тем кавказским обществам, в которых в первой половине XIX в. обычноправовые нормы во многом являлись организующим моментом социального бытия. Для нас в данном случае интересно то, что идентичность форм общественного быта убыхов, садзов и горных абхазов несомненно была еще одной причиной, под влиянием которой три народа данного региона представлялись постороннему наблюдателю единым этническим массивом.

Какие же конкретно элементы общественного быта имеют в данном случае аналогии? Начнем рассмотрение с обычая гостеприимства. Формы его проявления и функции достаточно хорошо известны, так как уже не раз становились предметом описания и исследования в кавказоведческой литературе. Главнейшим, наиболее архаическим элементом этого обычая было право любого человека войти в любой дом, даже не будучи знакомым с хозяевами, и получить там ночлег, пищу, а в случае необходимости — и защиту от врагов. Именно в такой форме обычай гостеприимства функционировал в рассматриваемое время у народов абазской общности. Наблюдатели местного быта, как правило, особо подчеркивали значение этого обычая, считая его чуть ли не главнейшим основанием народной жизни. Так, в записке «Сведения о взаимных отношениях цебельдинского населения», составленной Коргановым, говорится об этой горной группе абхазов: «Из народных обычаев главное гостеприимство. Туземец, отправляясь хотя на долгое время в путь, не берет с собой запасов продовольствия, равно не заботится и о том, где ему переночевать. Хозяин сакли, у которой приезжий остановится, встречает его, снимает с него оружие, радушно угощает по состоянию и дает ночлег».

Значение обычая было настолько велико, что даже кровная вражда отступала на второй план в случае, если враги оказывались в ситуации гость—хозяин, здесь «они могли бы видеться безопасно», говорится о цебельдинцах в документе 1830-х годов.

В отношении садзов также указывалось, что у них есть добродетель, «общая им со всеми горцами — гостеприимство, которое свято чтут». Достаточно яркое представление об этой стороне общественного быта убыхов можно почерпнуть в описании убыхского дома, виденного И. О. Ореховым. В этом доме из двух комнат одна была кунацкой, т. е. специальным помещением для гостя. Строи-



Рис. 7. Древнее убыхское святилище в обществе Саше. Рисунок 1840-х годов. В кн.: *Bell J. S.* Journal of a residence in Circassia. . ., v. II

тельство кунацкой, а иногда и отдельного дома для гостей отражало традиционную черту обычая гостеприимства [75].

Семейный быт абазских народов в источниках практически не освещен. В нашем распоряжении имеются лишь скупые описания С. Смоленского похоронных обрядов цебельдинцев. Оплакивая покойников, женщины устраивались полукругом у тела, «выли протяжным голосом с отрывистым окончанием и в такт все разом ударяли обеими руками в лицо». Надгробные памятники делали из дерева или высекали из камня, над могилой устраивали досчатый навес. Каменные надгробия делали и убыхи [76].

Местные культы убыхов, садзов и горных абхазов формировались под влиянием особенностей исторического развития региона и представляли собой смесь христианских и исламских напластований при доминировании мощной языческой основы. «Часть убыхов поклоняется кресту», — писал современник. Эти кресты, иногда деревянные, устраивались на открытой местности, и в дни праздников убыхи зажигали на них восковые свечи. Много крестов у убыхов видел также Дж. Белл. По-видимому, можно говорить об отдельных элементах христианской обрядности у горных абхазов [77].

Хотя исламу удалось завоевать определенные позиции в регионе, нельзя не заметить поверхностности мусульманского слоя в верованиях абазских народов. С. Смоленский писал, что они, «хотя и мусульмане, не стеснялись выдавать дочерей своих за христиан». Вряд ли

эти факты могут свидетельствовать об ортодоксальных установках местного населения. Древние языческие верования продолжали полнокровно функционировать в местной среде. Имеющиеся скупые факты позволяют сделать вывод о значительной идентичности форм религиозного сознания убыхов, садзов и горных абхазов. По крайней мере в глазах их бытописателей они все были «язычниками» и «идолопоклонниками».

Говоря об убыхах, современники отмечали, что, «называя себя мусульманами, они мало знакомы с догматами этой веры, многие не исполняют ее обрядов и придерживаются более или менее прежних верований. От язычества осталось у них: поклонение священным рощам, жертвоприношения и некоторые празднества» [78]. Сохранилось описание одного такого празднества, бытовавшего у убыхов. Начиналось оно с моления, происходившего в священной роще, где был установлен древний крест. В определенный день сюда сходилось все окрестное население: мужчины, старухи и девушки, за исключением молодых замужних женщин. Моление совершал старец, избираемый для выполнения этих функций на 2—3 года; в помощь ему иногда назначали еще одного или двух человек. К кресту ставили зажженные восковые свечи. Старец омывал себе лицо и руки, надевал бурку, брал в руки наполненную вином или бузой с небольшими кусочками пресного хлеба деревянную чашу и громогласно начинал просить богов об изобилии урожая и стад, покровительстве против неприятеля, заразы и всякого рода бедствий. Все присутствовавшие стояли с непокрытыми головами, а старцы преклоняли колена. По окончании моления старец, вкусив из чаши, передавал ее по кругу. После этого присутствовавшие трижды обходили крест, иногда с плясками. Моление заканчивалось общей трапезой, для которой каждый приносил с собой еду. Тут же резали быков и ягнят для общего стола. Празднество оканчивалось плясками и военными играми.

Есть описание еще одного абазского языческого праздника. Судя по топонимии, встречающейся у автора, можно заключить, что речь идет о садзах. Праздник также начинался с моления, которое было обращено к Созерешу — богу изобилия, покровителю земледелия и скотоводства. Нужно сказать, что божество под таким именем и почти с теми же функциями было в адыгском языческом пантеоне. Возможно, что этот же культ был у садзов, но не исключено, что автор назвал более знакомым для него адыгским именем аналогичный культ у садзов. Садзское моление совершалось перед идолом божества, на котором были установлены зажженные свечи. После моления устраивали увеселительную трапезу [79].

Предпринятая в статье попытка историко-этнографического анализа этнонима «абаза» дает, как нам кажется, возможность представить особенности протекания этнокультурных процессов в данном районе Причерноморья в XVIII—XIX вв. В целом верную характеристику особенностей развития абазских народов дал Ш. Д. Инал-ипа, который писал о «незавершенности процессов этнической консоли-

дации и своеобразной непрерывности этнических переходов на данном участке Кавказского побережья»[80]. Одним из важнейших следствий этого было формирование здесь своеобразной этнокультурной общности, которую мы условно назвали абазской. Название было подсказано терминологией, широко использовавшейся в источниках и историко-этнографической литературе прошлых веков. В конечном счете оно отражало объективно сложившееся политическое и культурно-бытовое единство нескольких близкородственных этносов, которое и было закреплено в общем для них этнониме.

Все это заставляет предостеречь от излишне прямолинейного сопоставления этнонима «абаза» с тем или иным конкретным этносом данного региона Причерноморья. Для того чтобы подобное сопоставление провести, необходимо иметь достаточно надежные индикаторы, которые помогали бы исследователю избежать ошибки и не исказить подлинную этнокультурную историю народов Северо-Западного Кавказа.

[1] *Люлье Л. Я.* Общий взгляд на страны, занимаемые горскими народами, называемыми черкесами (адиге), абхазцами (азега) и другими, смежными с ними. — ЗКОРГО, 1857, кн. 4; *Он же.* О натухажцах, шапсугах и абадзехах. — Там же.

[2] *Услар П. К.* О языке убыхов. Этнография Кавказа. Тифлис, 1887.

[3] Последнее издание работ С. Т. Званба: *Званба С. Т.* Абхазские этнографические этюды. Сухуми, 1982; Путешествие профессора Нордмана по Закавказскому краю. — ЖМНП, 1838, № 11.

[4] *Генко А. Н.* О языке убыхов. — Изв. АН СССР, Л., 1928, VII серия, отд. гуманитарных наук.

[5] *Лавров Л. И.* Этнографический очерк убыхов. — Уч. зап. Адыгейского НИИ языка, лит. и истории, Майкоп, 1968, т. 7.

[6] *Инал-ипа Ш. Д.* Убыхи и их этнокультурные связи с абхазами. — *Инал-ипа Ш. Д.* Страницы исторической этнографии абхазов. Сухуми, 1971.

[7] *Dumezil G.* Document anatoliens sur les langes et tradition du Caucase. III. Novelles études oubykh. Paris, 1965.

[8] *Vogt H.* Dictionnaire de la langue Oubykh. Oslo, 1963.

[9] *Алексеева Е. П.* Древняя и средневековая история Карачаево-Черкесии. М.: Наука, 1971.

[10] *Анчабадзе З. В.* Из истории средневековой Абхазии (VI—XVII вв.). Сухуми, 1959; *Он же.* История и культура древней Абхазии. М.: Наука, 1964.

[11] *Волкова Н. Г.* Этнический состав населения Северного Кавказа в XVIII—начале XX в. М.: Наука, 1974.

[12] *Анчабадзе Г. З.* «Книга путешествия» Эвлия Челеби как источник по истории горских народов Кавказа. Автореф. канд. дисс. Тбилиси, 1975.

[13] *Латышев В. В.* Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Т. I. Греческие писатели. СПб., 1890, с. 222; *Прокопий из Кесарии.* Война с готами. М., 1950, с. 383—384.

[14] Сводку см.: *Анчабадзе З. В.* История и культура..., с. 176—179.

[15] *Лавров Л. И.* «Обезы» русских летописей. — СЭ, 1946, № 4.

[16] *Сулава Г. Г.* Что понимали в древней Руси под названием «обез». — История СССР, 1957, № 2; *Цулая Г. В.* Обезы по русским источникам. — СЭ, 1975, № 2.

[17] В специальной литературе нет единого мнения об этнической принадлежности садзов. Ряд авторов с теми или иными оговорками считают их абхазами (*Инал-ипа Ш. Д.* Абхазы. Сухуми, 1965, с. 364; *Анкваб И. Б.* К этимологии этнонима «садз». — В кн.: Вопросы кавказской филологии и истории.

Нальчик, 1980 и др.). Однако была высказана точка зрения, что садзы — это южные абазины (*Лавров Л. И.* Обезы русских летописей, с. 166; *Волкова Н. Г.* Этнический состав..., с. 75.) Не пытаясь решить этот вопрос — он требует новых исследований и дополнительной аргументации с обеих сторон — хочется все же отметить, что имеющиеся в нашем распоряжении материалы склоняют нас ко второй точке зрения. Помимо уже приводившихся в ее пользу доводов, можно высказать еще один, непосредственно связанный с темой данной работы: соотнесение в источниках этнонима «абаза», т. е. самоназвания абазин, с группами, проживавшими в прибрежье Северо-Западного Кавказа, свидетельствует, на наш взгляд, о присутствии в XVIII—XIX вв. на данной территории абазинского этнического элемента. По крайней мере садзы обнаруживали теснейшую связь с абазинами; вместе с ними они являются ближайшими этнокультурными сородичами абхазов.

18 *Kolenati F.* Reiseerinnerungen. Dresden, 1859, Bd. I, S. 28.

19 Описание перекопских и ногайских татар, черкесов, мингрелов и грузин Жана де Люка, монаха Доминиканского ордена, 1625 г. — ЗООИД, Одесса, 1879, т. XI, с. 488, 492.

20 *Peyssonel.* Traite sur le commers de la Mer Noire. T. 2. Paris, 1787.

21 *Güldenstädt I.-A.* Reisen durch Russland und im Kaukasischen Gebürge. SPb., Th. 1, 1781, S. 466.

22 *Evliya Çelebi.* Seyahetnâmesi. II. Istanbul, 1314 (г. х.); VII, 1928.

23 См., например: *Кордт В. А.* Материалы для картографии России. Сер. I, вып. 2, СПб., 1910, карты V, XI, XVI, XLV.

24 *Меликсет-Беков Л. М.* Pontica Transcaucasica Ethnica (по данным Миная Медичи от 1815—1819 гг.). — СЭ, 1950, № 2, с. 174.

25 Там же, с. 172.

26 ЦГВИА, ф. ВУА, д. 6382, л. 4 об.; д. 6433, л. 84; колл. 482, д. 133, л. 258; ф. ВУА, д. 18511, л. 17; *Инал-ипа Ш. Д.* Убыхи..., с. 262—266.

27 ЦГВИА, ф. ВУА, д. 18511, л. 2 об.; колл. 482, д. 57, л. 26.

28 ЦГВИА, колл. 482, д. 57, л. 26.

29 ЦГВИА, ф. ВУА, д. 301, ч. 1, л. 18; ЦГАДА, ф. 1406, оп. 1, д. 960, л. 1 об.

30 ЦГВИА, ф. ВУА, д. 19256, ч. 2, л. 6 об.; д. 6382, л. 4 об.; колл. 414, д. 301, л. 64 об.; *Венюков М. И.* Население Северо-Западного Кавказа в три эпохи его колонизации русскими в 1841, 1860 и 1863 гг. — Зап. РГО, 1864, кн. 1, с. 8; *Берже А. П.* Краткий обзор горских племен на Кавказе. — КК на 1859 г. Тифлис, 1858, с. 269.

31 ЦГВИА, ф. ВУА, д. 19256, ч. 2, л. 6 об.; *Венюков М.* Население..., с. 8; *Берже А.* Краткий обзор..., с. 269.

32 ЦГВИА, колл. 482, д. 57, л. 26.

33 Различные гипотезы о происхождении убыхов высказывались еще в XIX в. Л. Я. Люлье, например, считал убыхов остатками алан (см.: *Люлье Л. Я.* О натухажцах..., с. 190). Месарош выдвинул предположение о генетической связи убыхского языка с хеттским (см.: *Немировский М. Я.* Об убыхском языке (язык пэхи). — В кн.: Языки Северного Кавказа и Дагестана. 2. М.; Л., 1949, с. 323).

34 *Генко А. Н.* О языке убыхов, с. 229.

35 *Брун Ф.* Черноморье. Ч. II. Одесса, 1880, с. 258.

36 *Лавров Л. И.* Историко-этнографические очерки Кавказа. Л.: Наука, 1978, с. 43.

37 *Генко А. Н.* О языке убыхов, с. 229.

38 *Фелицын Е.* Черкесы-адыге и западнокавказские горцы. — Кубанские обл. ведомости, 1885, № 1.

39 *Ковач К.* 101 абхазская народная песня. Сухуми, 1929, с. 12.

40 *Генко А. Н.* О языке убыхов, с. 238.

41 ЦГВИА, ф. 38, оп. 30/286, св. 848, д. 2, л. 1 об.

42 *Алексеева Е. П.* Древняя и средневековая история..., с. 196.

43 Кабардино-русские отношения в XVI—XVIII вв. Т. II. М.: Изд-во АН СССР, 1957, вкл. с. 114—115.

[44] *Эсадзе С.* Покорение Западного Кавказа и окончание Кавказской войны. Тифлис, 1914, с. 162.

[45] *Klaproth J.* Reise in dem Kaukasus und nach Georgien unternommen in der Jahren 1807 und 1808. Bd. I. Halle und Berlin, 1812.

[46] ЦГВИА, ф. ВУА, д. 18511, л. 3 об.; *Званба С. Т.* Абхазские этнографические этюды, с. 8.

[47] ЦГВИА, ф. ВУА, д. 18510, л. 6.

[48] *Меликсет-Беков Л. М.* Pontica. . ., с. 174.

[49] Адыги, балкарцы и карачаевцы в известиях европейских авторов XIII—XIX вв. Сост. и ред. В. К. Гарданова. Нальчик, 1974, с. 461.

[50] АКАК, VIII, 1881, с. 461, 386, 459; *Смоленский С.* Воспоминания кавказца. — ВС, 1875, № 5, с. 167.

[51] ЦГВИА, ф. ВУА, д. 6433, л. 84; Архив Раевских. Т. III, СПб., 1910, с. 273; ЦГВИА, колл. 414, д. 301, ч. 1, л. 27 об., 28.

[52] *Орехов И. О.* По южному склону Западного Кавказа. — ВС, 1869, № 11, с. 175, 176; *Смоленский С.* Воспоминания кавказца. — ВС, 1875, № 11, с. 259.

[53] *Смоленский С.* Воспоминания кавказца, ВС, № 11, с. 252—253.

[54] *Фелицын Е.* Черкесы-адыге и западнокавказские горцы. Краткое описание страны, лежащей к северу от реки Сочи-Псты до вновь возведенного на Туапсе укрепления. — Кубанские обл. ведомости, 1884, № 50.

[55] *Званба С. Т.* Зимние походы убыхов на Абхазию. — Кавказ, 1852, № 33; АКАК, 1882, IX, с. 179.

[56] АКАК, 1904, XII, ч. II, с. 783.

[57] ЦГВИА, ф. ВУА, д. 18510, л. 4; ф. 90, оп. 1, д. 146, л. 1 об.

[58] ЦГВИА, ф. 38, оп. 30/286, св. 842, л. 7 об.

[59] АКАК, 1870, IV, с. 429.

[60] *Dumezil G.* Document anatolien. . ., p. 40; ЦГВИА, ф. ВУА, д. 19256, ч. 2, л. 25; д. 18511, л. 12; *Услар П. К.* Этнография Кавказа. Абхазский язык. Тифлис, 1877, с. 80.

[61] АКАК, XII, ч. II, с. 859.

[62] ЦГВИА, ф. 38, оп. 30/286, св. 872, д. 12а, л. 23 об., 24 об.

[63] Там же, св. 877, д. 10, л. 31.

[64] ЦГВИА, ф. 38, оп. 30/286, св. 861, л. 1 об.; Документы по истории Грузии. Т. I, ч. 1. Тбилиси, 1954, с. 638; *К.* Обзор событий на Кавказе в 1857 г. — КС, 1900; т. XXI; *Эсадзе С.* Покорение Западного Кавказа, с. 34; *Торнау Ф. Ф.* Записки русского офицера, бывшего в плену у горцев. — Русский вестник, 1864, IX, с. 9.

[65] *Лавров Л. И.* Этнографический очерк убыхов, с. 12, 13; *Чанба Р. К.* Земледелие и земельные отношения в дореволюционной Абхазии. Тбилиси, 1977, с. 10—14; ЦГВИА, ф. ВУА, д. 18510, л. 4; *Смоленский С.* Воспоминания кавказца, № 11, с. 503; *Орехов И. О.* По южному склону, № 12, с. 343; ЦГВИА, ф. 90, д. 170, л. 17 об.; АКАК, 1874, т. VI, ч. I, с. 666; Отчет комиссии по исследованию земель на северо-восточном берегу Черного моря, между Туапсе и Бзыбью. — ЗКОСХ, 1867, № 5, с. 12, 15; АКАК, XII, ч. II, с. 843.

[66] *Орехов И. О.* По южному склону, № 11, с. 165; *Чанба Р. К.* Земледелие. . ., с. 11; Адыги, балкарцы и карачаевцы, с. 370.

[67] Отчет комиссии по исследованию земель. . ., с. 11, 14.

[68] *Дьячков-Тарасов А. Н.* Абадзехи. — ЗКОРГО, 1902, кн. XXII, вып. 4, с. 3; *Лавров Л. И.* Этнографический очерк убыхов, с. 15; АКАК, т. XII, ч. II, с. 505; ЦГВИА, ф. ВУА, д. 18510, л. 4 об.

[69] ЦГВИА, ф. ВУА, д. 301, ч. 1, л. 20; *Фелицын Е.* Черкесы-адыге. . ., 1885, № 1; ЦГВИА, ф. ВУА, д. 18510, л. 5 об.; колл. 414, д. 301, л. 30 об.; *Смоленский С.* Воспоминания кавказца, № 12, с. 507; *Орехов И. О.* По южному склону. . ., № 11, с. 172.

[70] *Вахушти.* География Грузии. — ЗКОРГО, Тифлис, 1905, кн. XXIV, вып. 5, с. 235; *Эвлия Челеби.* Книга путешествия. Т. 2. Пер. и комм. Г. В. Путуридзе. Вып. 1, с. 323 (на груз. яз.).

[71] *Эвлия Челеби.* Книга путешествия, с. 102—103; Адыги, балкарцы и карачаевцы. . ., с. 357.

72 *Klaproth J.* Reise..., S. 463; *Сталь К.* Этнографический очерк черкесского народа. — КС, Тифлис, 1900, т. XXI, с. 96, 153, 155; АКАК, 1881, т. VIII, с. 876; *Юров А.* Три года на Кавказе (1837—1839). — КС, 1885, т. IX, с. 121; ЦГВИА, колл. 414, д. 301, л. 30 об.

73 АКАК, т. VIII, с. 386, 456; ЦГВИА, ф. ВУА, д. 18511, л. 3.

74 *Эвлия Челеби.* Книга путешествия, с. 101; ЦГВИА, ф. ВУА, д. 18511: л. 3; колл. 414, д. 301, л. 30 об; АКАК, 1870, т. IV, с. 429; Документы по истории Грузии. Серия II. Т. I. Грузия в период буржуазных реформ (1862—1872), ч. 1. Под ред. проф. Ш. Чхетия. Тбилиси, 1954, с. 504, 505.

75 Архив Абхазского института языка, литературы и истории, ф. 1, д. 141/86, л. 144, 145; ЦГВИА, колл. 414, д. 301, л. 21; *Орехов И. О.* По южному склону, № 11, с. 172.

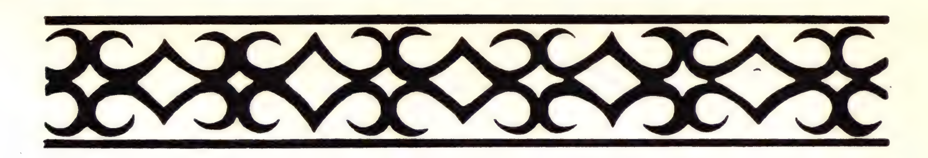
76 *Смоленский С.* Воспоминания кавказца, № 12, с. 56; *Орехов И. О.* По южным склонам, № 12, с. 346.

77 ЦГВИА, ф. 38, оп. 30/286, св. 842, д. 2, л. 38 об.; см. также: ф. ВУА, д. 18511, л. 17; Адыги, балкарцы и карачаевцы, с. 503.

78 *Смоленский С.* Воспоминания кавказца, № 12, с. 518; АКАК, т. X, с. 230.

79 АКАК, т. X, с. 234, 235; *Савинов В. И.* Рассказ из абхазских нравов. Кубегуля. — Пантеон, 1853, № 12, с. 143—145.

80 *Инал-ипа Ш. Д.* Убыхи..., с. 261.



ОБЫЧАИ И ОБРЯДЫ ДЕТСКОГО ЦИКЛА У ГРУЗИН

(вторая половина XIX—начало XX в.)

Л. Т. Соловьева

Обычаи и обряды детского цикла — важная составная часть традиционно-бытовой культуры этноса [1]. В кавказоведении изучение этого комплекса обычаев и обрядов осуществлялось главным образом на северокавказском и частично на дагестанском материале [2]. Закавказский, в частности грузинский, этнографический материал по этой теме почти не исследован. Можно отметить лишь работы С. И. Макалатия [3] и В. В. Бардавелидзе [4], опубликованные в основном на грузинском языке, где представлены некоторые данные по интересующему нас вопросу.

Настоящая статья посвящена характеристике лишь одной части указанного обрядового комплекса — обычаев и обрядов, связанных с периодом беременности и рождением ребенка. Исследование ограничено территорией Восточной (Картли, Кахети, горные районы) и Южной (Самцхе-Джавахети) Грузии. Статья написана на основе полевых материалов, собранных автором в 1979—1980 гг. в названных районах, а также архивных и литературных данных.

Дородовой период. По традиции беременная женщина должна была скрывать от большинства окружающих свое положение. В Картли и Кахети о том, что женщина ждет ребенка, она сообщала лишь своей матери и свекрови; от свекра и других старших родственников, от всех посторонних она скрывала свое состояние [5]. В горах женщина не говорила о своей беременности никому, пока окружающие сами не догадывались о ее состоянии. Прямых вопросов в этом случае не полагалось. Догадываясь, что невестка беременна, свекровь спрашивала: «У тебя ничего не болит?», на что та отвечала: «Как тяжело это замужество!» Это значило, что женщина ждет ребенка [6]. В Хевсурети беременная также скрывала свое положение от женщин семьи мужа (свекрови, золовки). О том, что невестка ждет ребенка, узнавали, когда она в положенное время не уходила в самревло [7].

Трудовой режим беременной женщины изменялся незначительно: в основном она продолжала исполнять свою обычную работу. По народным представлениям, беременная женщина должна была как можно больше двигаться, работать, чтобы ребенок не вырос слишком большой и роды прошли бы легко. Говорили: «Женщина, которая работала, легко родит ребенка» [8]. Запрещались лишь особо труд-

ные работы, например поднимать тяжести. Особенно оберегали женщину во время первой беременности. Старшие женщины учили ее быть осторожнее во время ухода за скотом, при работе с маслобойкой или во время занятий домашними делами. Однако в значительной степени все эти ограничения зависели от отношения окружающих и от конкретной ситуации в данной семье. Если женщина в семье была одна, ей, естественно, приходилось и во время беременности выполнять все виды работ.

В Картли и Кахети беременная женщина считалась «чистой» и ей не запрещалось готовить еду, прикасаться к пище, входить в марани и т. д. В Хевсурети с девятого месяца беременности женщина считалась «оскверненной», «нечистой» (миреули): ей не разрешалось входить на двор святилища (джвари), проходить по его полям и входить в дома его служителей, подниматься на верхний этаж (черхо) и на крышу дома. С этого времени считалась «нечистой» не только сама женщина, но и вся ее семья, поэтому мужчинам этой семьи запрещалось входить в джвари, прислуживать там, приносить жертвы. Неисполнение этого приводило, по убеждению хевсур, к «осквернению» святилища, села, дома, что могло вызвать неисчислимые бедствия и для семьи, и для всего селения [9].

По представлениям грузин все, что происходило с женщиной в период беременности, могло непосредственно отразиться на ребенке, поэтому, чтобы ребенок родился здоровым и красивым, без каких-либо физических недостатков, соблюдали ряд запретов. В Картли и Кахети женщине в это время не рекомендовалось ходить на панихиды — как говорили, «повредит ветер покойника»; она не могла быть крестной матерью и даже просто присутствовать на крестинах. Беременной не разрешалось сажать наседку; считалось, что благополучно могло окончиться лишь одно из этих дел: или наседка выведет цыплят, или женщина родит. Не разрешалось также смотреть, как закалывают свинью, иначе, как полагали, ребенок будет хрипеть. На девятом месяце беременности женщина, выходя во двор после захода солнца, должна брать в рот кусочек хлеба или прядь волос — для защиты от «нечистых сил». В Тушети женщине также не разрешалось смотреть, как закалывают скот, но посещать похороны, свадьбы и религиозные праздники она имела право. В Хевсурети, чтобы ребенок не родился «слюнявым», беременной не разрешалось пить воду прямо из реки или родника. Не допускалось, чтобы через ноги беременной перешагивала женщина или девочка: считалось, что в этом случае родится девочка [10].

Соблюдали и некоторые пищевые запреты. Например, по данным И. Батонишвили, нельзя было есть рыбью голову, чтобы у младенца рот не был тонким и длинным. Нельзя было есть дичь, в Кахети считали, что если беременная ее отведает, ребенок родится не через 9, а через 10 месяцев. Аналогичный запрет существовал на буйволиное мясо. У грузин Хеви, если по прошествии 9 месяцев роды не наступали, думали, что беременная случайно переступила через повод лошади, и заставляли ее перешагнуть через него, чтобы роды наступили вовремя. В Кахети, чтобы роды прошли легко, в послед-

ние две недели женщине советовали есть несоленую пищу. В Хевсурети женщине запрещали пить пиво и араку, особенно в первые месяцы беременности, это могло вызвать преждевременные роды; есть горькую пищу, особенно чеснок, так как считали, что у ребенка будут слабые, болезненные глаза. Считалось неприличным, если беременная проявляла большую склонность к еде: в соответствии с существовавшими нормами поведения, она должна была «стесняться» людей и не показывать, что ей очень хочется есть [11].

В Хевсурети в том случае, если супруги хотели, чтобы родился обязательно мальчик, после того как женщина чувствовала первое движение ребенка (суриели), устраивали особое жертвоприношение «для бога» (сахмто), чтобы «определяющее судьбу» божество (церамцерели) дало ребенку душу мальчика [12].

В начале XX в. у грузин Картли, Кахети, Хеви, Самцхе-Джавахети еще сохранялся обычай, по которому женщина должна была родить первенца в доме своих родителей, как говорили, «на родине». В Картли, как показывают наши полевые материалы, этот обычай назывался «цинацвеви» или «цинацвеоба»: о женщине говорили, что она «была на цинацвеви», «идет на цинацвеви» [13]. В литературе этот обычай упоминается как «цинацвевад цасвла», «цинацвевад цаквана» — «увод на цинацвеви», так и под несколько иными названиями: «цлинацвеви», «цинацлеват цаквана» [14]. В Кахети этот обычай назывался «уход на роды» (салогинод цасвла, самшобиарод цасвла), о невестке, ушедшей к родителям, говорили: «Женщина ушла рожать». За 1—2 недели (или за 1—1,5 месяца, смотря по обстоятельствам) до родов муж отводил жену к ее родителям или мать сама приходила за ней. Во время пребывания жены у родителей муж мог навещать ее, приносить подарки. Возвращалась она через 1—3 месяца после родов в сопровождении мужа и матери. Ее родители к этому времени должны были купить люльку для ребенка, а по данным конца XIX в. обязаны были также подарить корову или другое животное. В начале XX в. срок пребывания роженицы у родителей стал сокращаться обычно до месяца, некоторые же совсем не соблюдали этот обычай, однако и в этом случае покупка колыбели считалась обязанностью родителей роженицы [15].

В горных районах (за исключением Хеви) было принято, чтобы жена рожала детей в доме мужа, однако и здесь существовал обычай, близкий вышеописанному: после свадьбы невестка на некоторое время уходила в дом родителей [16]. В Хеви наблюдалось своеобразное сочетание обычаев, характерных для равнинных и горных районов: через год после свадьбы невестка возвращалась на месяц в дом родителей, это называлось «саицлиод цасвла» (уход на саицлио); когда это совпадало со временем рождения первого ребенка, она оставалась там на более долгий срок. По данным В. Д. Итонишвили, обычай этот строго соблюдался [17]. В Самцхе-Джавахети обычай возвращения невестки в дом родителей (нацвевад моквана — «приведение в гости»), исполнявшийся через несколько месяцев или через год после свадьбы, старались приурочить ко времени рождения первого ребенка, чтобы сразу выполнить оба обычая. В этом была заин-

тересована и семья мужа, так как она лишалась рабочей силы на более короткий срок. Возможно, что в Картли и Кахети некогда существовал такой же обычай, как в Хеви и Самцхе-Джавахети: невестка через год после свадьбы должна была на некоторое время возвратиться в дом своего отца, однако в литературе сведений об этом нет. В дворянских семьях Картли, судя по имеющимся источникам, в конце XVIII—начале XIX в. обычай цинацвеви не соблюдался [18].

Отмеченный обычай, видимо, являлся отражением тех прав, которые имела на детей женщины семья ее родителей (правда, в XIX в. они были уже чисто символическими): рождение первенца в доме родителей, подаренная ими колыбель — все это говорит о том, что некогда дети и воспитывались в этой семье. Характерно, что в Сванети этот порядок частично сохранялся вплоть до начала XX в.: первенца женщина не только рожала, но и в течение нескольких лет воспитывала в семье ее родителей; замужняя дочь и ее дети сохраняли определенные права в этом доме. Об этом говорит и сванская пословица: «Замужним дочерям и их детям двери сами собой отворяются» [19].

Рассмотренный обычай является одним из вариантов обычая «возвращения домой», широко распространенного, в частности, у народов Кавказа и Средней Азии и, по мнению М. О. Косвена, отражавшего переход от матрилокального поселения к патрилокальному [20].

Роды. Рождение ребенка у грузин сопровождалось многочисленными обрядами и магическими действиями, направленными на то, чтобы облегчить появление на свет нового человека, обеспечить безопасность матери и новорожденного, оградить их от действия «враждебных», сверхъестественных сил.

В селах Восточной Грузии к помощи квалифицированных медицинских работников прибегали редко, так как это было практически малодоступно. В 1890-е годы, например, на 75 тыс. душ ж. п. в каждом уезде Грузии была всего 1 или 2 акушерки [21]. К тому же они не всегда пользовались доверием населения. В одном из документов за 1876 г. сообщалось, что «туземное население г. Тифлиса и вообще Закавказского края, видя в экзаменованных бабках лиц, не говорящих их языком, не знающих их коренных обычаев, естественно питает к ним недоверие и обращается к своим туземным повитухам и знахаркам» [22]. Большинство пользовалось услугами повитух (бебиа-кали), которые имелись почти в каждом селе. Некоторые из них настолько славились своим искусством, что за ними приезжали издалека [23].

По обычаю полагалось, чтобы на роды приходили замужние родственницы, соседки, знакомые. По поводу этого обычая героиня одного из рассказов грузинской писательницы Д. Ведребисели высказалась так: «Какое мученье рожать на людях!», на что свекровь ей возразила: «Этот обычай не нами заведен и не мы его искореним!» [24].

Когда женщина чувствовала приближение родов, ее муж давал

знать об этом всем родственницам и знакомым. Приглашение произносили иносказательными фразами, например: «Пожалуйте на праздник» (Лашкарс мобрдзандито). В начале XX в. чаще всего на роды никого, кроме повитухи, не приглашали. Приходили те родственницы и соседки, которые сами узнавали об этом. По существу это был своеобразный женский праздник, особенно в более состоятельных семьях. Около роженицы находилась только повитуха и две—три пожилые женщины-помощницы. Остальные же развлекались, «ни мало не заботясь о страданиях родильницы, шумели, занимались закусками и веселыми россказнями». Здесь речь идет о дворянской семье, но в крестьянских семьях этот обычай тоже имел место, хотя и в меньших масштабах. На первые роды приглашали больше гостей, чем на последующие; количество их зависело также от состоятельности семьи. Приглашение родственниц и соседок на роды являлось признанием общественной значимости этого события, его важности не только для одной семьи, но и для всей родственной группы, всего селения. Мужчины на время родов должны были уйти из дома [25].

Роды в равнинных районах обычно происходили в жилом помещении на земляном полу, на который стелили сено или солому и какие-нибудь тряпки. Даже в дворянских семьях в XVIII—XIX вв. женщины рожали на полу на сене. В начале XX в. этот обычай постепенно стал исчезать из грузинского быта, часто роды происходили на кровати, причем не только в дворянских, но и в крестьянских семьях. Роды же на полу воспринимались как признак бедности [26].

Обычно женщина рожала, стоя на коленях (мухлмокрили). Поэтому, когда хотели пожелать женщине легких родов, говорили: «Пусть легко тебе будет преклонить колени». Под колени подкладывали мутаки (подушку валикообразной формы), снизу подставляли таз или какой-нибудь лоток. Роженица, немного наклонившись вперед, опиралась на сидящую перед ней женщину, повитуха садилась позади роженицы. Если роды затягивались, то применяли различные меры родовспоможения. Многие из них были основаны на многовековом эмпирическом опыте и имели рациональную основу. Так, женщине делали теплые ножные ванны, массаж, иногда при этом в смеси вина с водой варили льняное толокно и просо вместе со стеблями, получившейся массой обкладывали роженице живот и массировали его. Действенными считались механические методы воздействия: роженицу заставляли прыгать, водили по комнате и др.[27]

Многочисленные приемы имитативной магии были призваны облегчить, «развязать» роды: с роженицы снимали кольца, серьги, в доме открывали сундуки, шкафы, ничто нельзя было держать закрытым; священника просили открыть в церкви царские врата. Все присутствовавшие женщины расстегивали одежду, развязывали пояса, говоря: «Пусть у нее будут такие же легкие роды, как легко мы развязывали все это» или «Так пусть и твоя поясница раскроется» [28].

Трудные роды в народном представлении нередко объясняли не физиологическими причинами, а вмешательством «нечистых сил» (Али, ави ангелози и др.). Для защиты от них употребляли различные обереги: на грудь роженицы клали веревку или окружали веревкой кровать, под подушку клали кинжал и шашку или другой железный предмет (топор, нож). Иногда в головах помещали шампур из железа или дикой алычи, на которой были насажены три головки лука. «Али» в народе представляли в виде женщины или маленькой девочки с золотыми волосами или наделяли ее устрашающей внешностью: у нее «зубы словно кабаньи клыки, а косы во весь рост, и говорит-то она хотя и языком человеческим, но все наоборот; и вся она создана будто наизнанку, и все члены у нее выворотные. . .» [29].

Причину трудных родов нередко объясняли гневом какого-нибудь святого за недостаточное внимание в нему. В этом случае давали обет посетить его храм и принести пожертвование. В знак обета вокруг головы роженицы трижды обносили серебряную монету, которую затем прятали или привязывали на нитке к ее руке, а впоследствии относили в дар святому [30]. Талисманом, помогающим при трудных родах, считался камень «лвигвирионн» (разновидность яхонта): его клали на живот роженицы. С этой же целью бедро роженицы обвязывали красной ниткой. Испуг, по народному убеждению, тоже ускорял роды, поэтому около дома роженицы стреляли из ружья, из пистолетов [31].

Присутствие мужа, по народным представлениям, облегчало роды, поэтому, хотя обычно его не пускали к жене, в исключительно трудных случаях он должен был напоить ее водой, принесенной в подоле чохи, провести ногой по животу роженицы и произнести: «Двери крепости я растворял, сына и мать разнимал-разделял», или же бросить яйцо в эрдо (дымовое отверстие), трижды крикнуть в каминную трубу с крыши: «Боже, помоги, спаси!». Если мужа не было в это время дома, на пороге комнаты клали его штаны. По данным конца XVIII в. в случае трудных родов муж должен был войти к роженице и выстрелить из лука во все четыре угла дома [32].

Как бы ни были мучительны роды, роженица должна была молчать, если же она громко стонала, кричала, окружающие женщины нередко подшучивали над ней, говоря: «Не кричи, голова у тебя разболится!», «Поделом тебе, плутовка, зачем выходила замуж!», или даже в шутку грозили: «Смотри, если родишь нам девочку, на мусор тебя выкинем!» [33]

Рождение мальчика повитуха встречала восклицанием «черо гаихаре!» (дом, радуйся!) и спешила поздравить отца ребенка, если тот находился поблизости; за радостную весть он дарил ей «самахаробло» (за радость) — отрез на платье, деньги, в зависимости от состояния. Если же роды происходили в доме родителей жены, к отцу ребенка посылали специального «вестника радости» (махаробели). Когда женщина рожала в доме мужа, махаробели посылали к ее родителям. Рождение сына встречали выстрелами из ружья, на

плоскую крышу (бани) клали ярмо и говорили, что от этого «у врага сердце лопнет». Рождение девочки встречали без особой радости, часто отцу в этом случае ничего не говорили. Особенно огорчались родители, если у них рождалось несколько дочерей подряд [34].

Пуповину повитуха обрезала ножом, перевязывала ее ниткой или веревочкой. По сведениям конца XVIII в. за обрезание пуповины повитухе полагается особый подарок. До начала XX в. этот обычай сохранился только в Джавахети: после рождения ребенка все женщины выходили из комнаты, повитуха перевязывала пуповину ниткой на катушке (кочидзапит), затем обрезала ее ножницами. За это ей давали особый подарок [35].

Во время первых родов, прежде чем перерезать пуповину, роженице «запечатывали» волосы с помощью воска и золотого кольца: считалось, что это предотвращает выпадение волос [36]. Послед закапывали в землю на «чистом» месте — там, где не ходили люди и не бегали собаки и кошки; старались зарыть поглубже [37].

После рождения ребенка повитуха купала роженицу и укладывала ее в постель, при этом ей иногда советовали держать во рту косу в качестве оберега. Вслед за этим устраивали угощение для повитухи и всех присутствовавших женщин. В Картли стол накрывали на том месте, где женщина рожала (т. е. там, где она стояла на коленях). Видимо, поэтому в Картли это угощение называлось «мухлис пурис чама» (от «мухли» — колено, «пурис чама» — угощение). В Кахети этот термин не известен. В Джавахети угощение после родов называлось «дзиоба» или «дзеоба»; также именовалось оно в Тифлисе в 1840-е годы [38]. Женщины пили вино за здоровье роженицы и новорожденного. Роженица тоже принимала участие в угощении: ей давали чай, иногда — стакан водки или вина, старались накормить ее жирной и питательной пищей — курицей, кашей из кукурузной муки со сливочным маслом; в селах Кахети принято было готовить для нее «хавицы» — блюдо из пшеничной муки и лука, тушеного в топленом масле или свином жире. Существовала примета: «Если роженица будет голодна — и год будет голодным», «Если роженица проголодается — девять сел будут голодать» [39].

Во время застолья женщины пели для роженицы песню «Мзе шина» («Солнце в доме»), предназначавшуюся специально для этого случая. Как отмечал в 1861 г. А. Орбелиани, это была «лучшая и наиболее подходящая» для данного события песня [40]. Вот один из ее вариантов, опубликованный в 1882 г. на грузинском языке (перевод наш):

Солнце в доме, солнце в доме, солнце, войди в дом!
Солнце родило луну, солнце, войди в дом,
Рубин родил яхонт, солнце, войди в дом,
Он в яхонтовом марани, солнце, войди в дом,
Вино стоит и рубин сверкает, солнце, войди в дом,
В доме вырос тополь, солнце, войди в дом,
Он молод и раскинул ветви, солнце, войди в дом,
На нем сидит соловей, солнце, войди в дом,
Здесь сын родился, солнце, войди в дом!

А врагу кажется, что это дочь, солнце, войди в дом,
Отца мальчика нет дома, солнце, войди в дом,
Он ушел в город за люлькой, солнце, войди в дом,
За убранством для люльки, солнце, войди в дом,
За одеялом, свивальниками, простынями, солнце, войди в дом,
Солнце в доме, солнце в доме, солнце, войди в дом! [41]

Нередко исполнение «Мзе шина» сопровождалось танцем; в это время двери дома должны были быть открытыми, и женский хоровод, как бы приглашая солнце зайти в дом, то выходил во двор, то кружился вокруг роженицы [42]. Интересно, что во всех вариантах «Мзе шина» подчеркивается то обстоятельство, что отца ребенка нет дома, видимо, его присутствие, согласно древним представлениям, препятствовало бы тому, чтобы солнце «посетило» мать и новорожденного (т. е. оказало им свое покровительство).

В других вариантах песни есть следующие строки:

Солнце, войди в загон для скота,
Солнце, войди в дом,
Зарежем тебе ... овцу,
Солнце, войди в дом.
Или: Солнце, войди в дом...
Отец мальчика в овчарне,
Ушел за ... овцой [43].

Здесь солнцу в благодарность за благополучное рождение ребенка обещают принести в жертву овцу (маке цхвари). Интересно, что солнце приглашают зайти в загон для скота. Как предположил И. А. Джавахишвили, видимо, именно там в давние времена находились женщина с новорожденным, вероятно, роды происходили в хлеву. Подтверждением этого предположения может служить то, что подобный обычай до начала XX в. сохранялся в равнинных районах у грузин-ингилойцев, в горных же районах Восточной Грузии он был распространен повсеместно [44].

Более архаичные варианты «Мзе шина» сохраняют связь также с культом божества охоты [45].

В традиционном варианте песня «Мзе шина» была известна до начала XX в. лишь в крестьянской среде; в дворянских семьях песня имела только старый припев (солнце, войди в дом), тогда как тексты ее сочиняли заново [46].

Роды в горных районах Восточной Грузии происходили в иной обстановке. Исключение составляла только Хеви, где так же, как в Картли и Кахети, роды проходили в жилом помещении при помощи повитухи. По данным 1860-х годов, в Хеви роженица, хотя и считалась «нечистою», но «не изгонялась из дома», как у других грузин-горцев [47]. Женщина рожала на земляном полу на соломе, стоя на коленях. В случае трудных родов применялись различные магические приемы: муж поил жену речной водой из полы чохи, приглашали того, кто отнял лягушку у змеи; роженицу поили водой, в которой обмывали язык лошади, отваром полыни. Наконец, молились святым, давали им обеты. Если роженица теряла сознание, повитуха дула ей в лицо и говорила: «Помоги ей, (святилище) всех святых!» Для защиты от «нечистой силы» клали в головах ро-

женицы кинжал и ножницы для стрижки овец (дукарди), в течение трех ночей в доме поддерживали огонь. К отцу посылали махаробели с известием о рождении ребенка [48].

Характерной особенностью родильной обрядности в остальных горных районах Восточной Грузии (Мтиулети, Хевсурети, Тушети, Пшави) было то, что здесь по обычаю женщина рожала вне жилого помещения, а часто и вне села, в специально построенном помещении или в хлеву, в большинстве случаев без посторонней помощи [49]. Так, о горцах Давид Багратиони сообщал: «Тушины, хевсуры и пшавы не позволяют женам своим родить в домах, а в последние минуты перед родами выводят беременную женщину за деревню в особое строение недалеко от деревни и там оставляют ее до 40 дней по разрешении. Во все сие время приносят ей пищу и кладут оную близ ее места, почитая такую женщину нечистою» [50].

Повсеместно этому обычаю давалось традиционное обоснование: по народным представлениям, роженица считалась «нечистым» существом. Присутствие ее «оскверняло» дом, что вызывало гнев патрона села и ангела, охраняющего дом (сахлис ангелози), а это грозило бесчисленными бедами.

В наиболее архаичной форме родильная обрядность бытовала у хевсур. Здесь женщина должна была рожать в специальной хижине, построенной около самревло, которая называлась «кохи» или «сачехи» (лачуга, хижина). Строили ее недалеко от самревло, чтобы злые духи не повредили роженице, но и не совсем близко, так как роженица считалась более «оскверненной», чем женщины из самревло, и те боялись, что она может «осквернить самревло». В хижине мог поместиться только один человек, да и то не выпрямляясь в полный рост. Обычно ее строили из камней без скрепляющего раствора, потолок делали из тонких бревен и соломы [51].

Когда женщина отправлялась в кохи, ее по обычаю должна была сопровождать свекровь или другая родственница, если же их не было — то соседка. С собой женщина несла все необходимое: старую одежду, посуду, пеленки для ребенка (хичони). Для защиты от «нечистых сил» в хичони заворачивали куски хлеба и сыра, уголь, ружейную гильзу с пулей и порохом, оружие — кинжал, саблю.

В Хевсурети, как и в равнинных районах, считалось, что роды затруднятся, если женщина будет рожать не на соломе. Женщина должна была рожать совершенно одна, но женщины, находившиеся в самревло, подходили к кохи, спрашивали, как идут дела, и давали необходимые советы: запрещали ложиться, наклоняться на бок, чтобы не повредить ребенку. По убеждению хевсурок, чтобы легче родить, надо было стоять на коленях. Иногда к потолку кохи привязывали веревку, за которую роженица могла держаться. В случае трудных родов женщине давали выпить горячего молока, араки, иногда давали и керосин (навти); стреляли около кохи, чтобы напугать роженицу и отогнать «злых духов». Родственники роженицы обращались с молитвами к святилищу, для этого они уходили в дом родственника, так как свой считался «оскверненным», или же под-

нимались на крышу своего дома [52]. Только в том случае, если роженица очень ослабевала, к ней в кохи входила какая-нибудь опытная пожилая женщина — «дамхмаре» (помощница). Самые сильные боли женщине полагалось переносить молча, стонать или кричать, по мнению хевсурок, было совершенно недопустимо. Если же из кохи доносились стоны или роженица, ослабев, не выполняла даваемых ей советов, другие женщины, особенно ее родственницы, стыдили ее: «Что же ты делаешь, зачем нас позоришь, зачем срамишь нас в народе?» Не случайно у хевсур существовала пословица: «Мужчину испытывает меч, а женщину — кох-самрело».

Даже если к женщине в кохи входила помощница, она удалялась сразу же после рождения ребенка. Роженица должна была сама отрезать пуповину (для этого она приносила из дома ножницы), перевязать ее шерстяной ниткой, запеленать ребенка. Перед этим она или купала его в холодной воде, чтобы он легче переносил холод, или просто брызгала на него водой. Затем мать протаскивала ребенка под платьем и вынимала через «садиацо» — ворот платья. Большим «бесстыдством» считалось, если женщина вынимала ребенка снизу — этого не могла допустить ни одна хевсурка [53].

Роженицу издалека спрашивали, кто родился, девочка или мальчик, и сообщали об этом члену семьи, ожидавшему поблизости, или же посылали родственникам махаробели. Рождение мальчика вызывало ликование всей семьи, махаробели в этом случае дарили дорогой подарок — теленка, ягненка, что-нибудь из одежды. Рождение девочки встречали с неудовольствием, особенно если в семье уже были дочери. Вестник шел сообщать об этом с неохотой, говорил: «Она родила девочку, пусть бог вырастит девочку, даст женщине мальчика».

Родильная обрядность других горных районов в XIX в. была аналогична хевсурской [54]. В Мтиулети, например, роды проходили в «босели» (букв. хлев) — маленькой хижине, построенной недалеко от дома из камня сухой кладкой, без окон. За несколько дней женщина относила туда все необходимое (солому, продукты, посуду). Лишь в очень трудных случаях роженице помогали свекровь или невестка, тоже становившиеся после этого «нечистыми». К началу XX в. подобные босели сохранялись главным образом только в одной из частей Мтиулети — Гудамакари [55].

Роды в условиях изоляции (в хлеву, в специально построенном помещении) нельзя считать явлением, характерным только для этих районов Грузии: оно было известно как другим народам Кавказа, так и многим народам мира [56]. В основе этого лежало, с одной стороны, представление о «нечистоте» женщины в этот период, с другой стороны, как отмечал М. О. Косвен, изоляция роженицы была одним из проявлений экстерриториальности замужней женщины в доме мужа в период патрилокального брака [57]. Интересно, что обычая изоляции роженицы не было в тех районах, где существовал порядок ухода ее для первых родов в дом родителей.

Послеродовой период. Определенный период времени после рождения ребенка женщина находилась на «особом» положении; ее по-

ведение определялось рядом специальных правил и запретов. В отдельных районах Восточной Грузии этот период отличался некоторым своеобразием — длительностью и строгостью изоляции женщины.

В Картли, Кахети, Самцхе-Джавахети женщина считалась «нечистой» в течение 40 дней (ормоци). В это время ей не разрешалось выходить из дома, по народным представлениям, было большим позором, если ее видели за порогом дома. В начале XIX в. этот запрет соблюдали и в знатных семьях. Считалось «грехом», если до завершения этого срока роженица «видела небо». Существовало убеждение, что если нарушить этот запрет, то поля побьет град, если роженица войдет в чужой дом, то там появится множество мышей. В течение сорокадневия женщине запрещалось не только готовить пищу, но даже притрагиваться к продуктам, в противном случае семью ожидало оскудение (убаракоба). Женщине не полагалось также заходить в марани, так как там хранились «зедаше» — кувшины вина, посвященного различным святым. Особенно строгим были запреты в отношение хлеба, который особенно почитался у грузин: хлебу приписывалась способность предохранять человека от «нечистых сил». В период сорокадневия хлеб женщине подавали разломанным, она не смела ломать его, как говорили, «была недостойна брать в руки целый хлеб». Печь хлеб ей не разрешалось в течение 2—3 месяцев после родов, поэтому, если в семье не было другой женщины, печь хлеб просили соседку или покупали его. В Самцхе-Джавахети, кроме того, считали, что если роженица будет печь хлеб, у нее пропадет молоко [58].

По обычаю определенное время после родов женщине полагалось лежать, как говорили, «тело ее должно успокоиться». В течение этого времени ее называли «мелогине» (роженица, букв. «лежащая в постели»). Мелогине не должна была ничего делать, даже за ребенком ухаживала повитуха или одна из женщин семьи. Во второй половине XIX в. срок пребывания в постели (мелогинеоба, логиноба) зависел от того, кто родился — мальчик или девочка. По данным 1880-х годов после рождения сына женщина лежала 3 недели и три дня, после рождения дочери — 3 недели. По сообщению М. В. Кананова, после рождения мальчика было принято находиться в постели месяц, после рождения девочки — 3 недели, так как «женщине, родившей ребенка мужского пола, оказывается предпочтение и уход за ней бывает более тщательный» [59].

Обычай отстранения женщины в этот период от домашних дел, т. е. своеобразная изоляция ее, видимо, был связан с представлением о роженице как о «нечистом» существе, опасном для окружающих. Как отмечал Г. Ф. Чурсин, «этот обычай происходит... не из гуманных побуждений, а из боязни, чтобы родильница не осквернила чего-либо своим прикосновением и не навлекла на семью какого-либо несчастья». С постепенным ослаблением этих представлений длительность мелогинеоба в начале XX в. стала сокращаться. Однако этот обычай имел значение и для охраны здоровья женщины, что и было одной из причин его сохранения.

Мелогинеоба завершалась особым обрядом. В Джавахети в этот день повитуха купала роженицу, убирала постель, на которой та лежала в течение трех недель. В Картли этот обряд назывался «уборка постели» (логинис акрепа). По данным 1880-х годов постель в этом случае должен был убрать мужчина. Под постель мелогине принято было класть сено. В день «логинис акрепа» это сено сжигали, причем женщина должна была трижды перепрыгнуть через него, после чего ей над огнем передавали ребенка вместе с люлькой [60].

После завершения сорокадневия женщина вновь выполняла ряд действий, символизировавших ее «очищение»: купалась, мыла ребенка, надевала чистую одежду. В Джавахети женщина в этот день рано утром мылась, затем шла к источнику, пила, а вернувшись домой, принесенной во рту водой брызгала на колыбель ребенка. После этого она освобождалась от всех запретов сорокадневия [61].

Послеродовой период в горных районах был более длительным. Его особенности определялись господствовавшими здесь представлениями о «нечистоте» роженицы, которые наиболее полно отразились в быту хевсур. По данным середины XIX в., роженица у хевсур должна была прожить в хижине, где она родила, целый месяц, затем переходила в самревло, где оставалась еще 2 недели. В 1880-е годы женщина жила в кохи от 3 до 6 дней, после чего уходила в самревло. В конце XIX—начале XX в. пребывание в кохи ограничивалось тремя днями, так как роженицу считали «особенно нечистой» только в первые 3 дня после родов [62].

Пребывание в кохи было наиболее трудным временем для матери и ребенка, особенно зимой, так как там нельзя было разводить огонь: для этого не было места, к тому же могла загореться солома, покрывавшая хижину. Случалось, что крышу срывало ветром и женщина оказывалась под открытым небом. Тем не менее ранее трех дней ее не впускали в самревло — это было бы нарушением «хевсурского закона» — «рджули».

После родов женщине приносили выпить чего-нибудь горячего — молока, воды. Холодную воду пить запрещали, считая, что это может привести к смерти. Если женщину беспокоили боли в животе, ей советовали выпить водки. В остальном ее кормили обычной пищей. Еду ей подавали, по словам М. В. Мачабели, «как прокаженной, на лопате» или же завязывали в сверток и протягивали на длинной палке, «считая за нечестие» прикоснуться к роженице. Воду лили по желобу через отверстие в крыше хижины [63]. Роженица считалась настолько «нечистой», что ей запрещалось молиться главным джвари и даже называть их имена. Она имела право обращаться только к Хахматскому джвари, к богоматери (матери Мариам) и к богу — создателю «дедашвилоба» (материнства).

Через 3 дня роженица переходила из кохи в самревло. Перед этим совершалась церемония «очищения»: женщина мылась в теплой воде, меняла одежду, купала ребенка, завертывала его в чистые пеленки. Старую одежду и посуду мыла в реке — «вода смоет нечистоту и скверну». Затем женщина относила ребенка в самревло,

а сама шла разрушать кохи: сжигала или забрасывала камнями солому, разрушала стены. Солому сжигали лишь в том случае, если дым от нее не мог «осквернить» сельские святилища. Также кропили «святой» водой дорогу, по которой роженица ходила к реке за водой. При входе роженицы в самревло женщины, находившиеся там, благославляли ее, поздравляя с благополучным уходом из кохи.

В течение двух недель роженица считалась «более нечистой», чем другие находившиеся в самревло женщины, держалась в стороне от них, за водой ходила по особой дороге, отмеченной камнями, ей не разрешалось класть свои вещи на ограду или крышу самревло. «Нечистой» считалась и вся ее семья: в их дом не заходили служители джвари, мужчины этой семьи не имели права заходить в джвари, приносить жертвы. Через 2 недели для «очищения» семьи устраивали обряд «освящение дома» (сахлис санатлави). Служитель джвари на крыше дома приносил в жертву овцу, кровь при этом собирали в две чаши. Одна из женщин брала чашу и пучком травы кропила кровью те места в доме, где ходила женщина перед уходом в кохи, дорогу, по которой ходили навещать роженицу в самревло, посуду, в которой ей носили еду. Оставшуюся кровь несли роженице, она кропила кровью внутри самревло, вокруг него, места, куда она ходила за водой, где стирала и сушила одежду, а также свои вещи и посуду. Затем она мылась, купала ребенка, надевала чистую одежду, меняла солому, на которой спала. Только после этого роженица пользовалась теми же правами, что и другие женщины в самревло [64].

В доме роженицы все также мылись и надевали чистую одежду. Затем совершали очистительный обряд «хелебзе асхма» (от груз. «хели» — рука, «асхма» — нанизывать). Все участники обряда стояли, держа в руках када (сладкие пироги) и зажженные свечи. Старший мужчина семьи или служитель джвари произносил молитву, обращаясь к ангелам-хранителям всех присутствующих по очереди. На исполнение обряда «хелебзе асхма» приглашали также женщину, помогавшую роженице в кохи, подносившую ей в кохи еду, а также соседку, которую нанимали для исполнения работ на то время, пока хозяйка находилась в кохи, т. е. тех, кто соприкасался с роженицей или членами ее семьи в этот период. Особенно «нечистой» считалась женщина, помогавшая при родах. В течение двух недель ей запрещалось подходить к джвари, подниматься на крышу дома. Поэтому помимо участия в обряде «хелебзе асхма» она должна была также вымыть руки кровью жертвенного животного, на лбу ей кровью чертили крест. В качестве вознаграждения ей полагалось дать дойную корову, что было узаконено хевсурским рджули; если семья не могла дать корову, то отдавали овец, медную утварь по стоимости коровы. После обрядов «освящения дома» и «хелебзе асхма», исполнявшихся одинаково в случае рождения девочки и мальчика, семья считалась «чистой», все ограничения для ее членов отменялись [65].

Только в течение трех дней, находясь в кохи, женщина ничего не делала. Перейдя в самревло, она сразу же начинала заниматься

рукодельем, ни минуты не оставаясь без дела. Чем больше она успевала сделать за это время, тем большей похвалы заслуживала от родственниц и соседок. Женщина пряла, вязала, шила женскую одежду (после «сахлис санатлави» — и мужскую). Не разрешалось только трепать шерсть, так как для этого надо было ставить чесалку на землю и придерживать ее коленями, а это «оскверняло» и шерсть, и чесалку. После «освящения дома» она принимала участие и в полевых работах (жатва, сенокос), при условии, что работала отдельно, вдали от мужчин.

В самревло женщина оставалась от 4 до 6 недель. Уходя домой, она тщательно «очищала» свои вещи, одежду, рукоделие. Что можно было выстирать — стирала, остальное опрыскивала водой изо рта (это называлось «шапхукеба»), вытрясала (гамоцкепа), проносила над огнем, говоря: «Огонь, дай твою чистоту» («матусва» — опаливание). Окончив приготовления, женщина мылась, меняла одежду, купала ребенка. В доме приносили в жертву ягненка или теленка (обычно их брали из сатавно женщины), кровью кропили столбы и стены дома, после чего дом считался окончательно очищенным. Однако женщина до 9 недель должна была находиться в коровнике, а летом — в нижнем этаже дома (дзирис твал), т. е., как отмечал А. Зиссерман, она не могла «войти в общество мужчин». Женщине также запрещалось печь хлеб, подходить к джвари, говорить с его служителями. Спустя 9 недель после родов все члены семьи вновь купались, совершали обряд «хелебзе асхма». Роженица должна была «освятиться»: мыла руки кровью жертвенного животного, на ее лбу, груди и плечах кровью выводили кресты. Таким образом, только через 9 недель после родов женщина считалась полностью «очистившейся» и жизнь ее вступала в обычное русло [66].

У грузин Тушети в конце XIX в. женщина должна была прожить вне дома (в кохи, в босели) 2 месяца или 9 недель (по другим данным — 6 недель). Все это время она должна была раз в неделю даже если был снег по колено, ходить к реке, где мылась, купала ребенка, стирала одежду. По завершении этого срока женщина возвращалась в дом, но до исполнения 12 недель не имела права подниматься на верхний этаж. Обряд освящения дома (ганатлиэба сахлиса) исполнял служитель святилища через 13 недель после рождения ребенка, так как, по представлениям тушин, в результате этого события дом «наполняется скверностью и требует очищения молитвой и водосвятием». По данным С. И. Макалатия, в кохи женщина должна была провести 4 недели, после чего ее «освящали» и она возвращалась домой. У тушин, переселившихся на равнину, в начале XX в. подобной изоляции уже не было, роды происходили в жилом помещении; если женщина чувствовала себя хорошо, не принято было, чтобы она находилась в постели дольше недели. Если она не торопилась вставать, то старшие женщины семьи могли ей сказать: «Что, раз ребенка родила, и вставать не надо?» Поднявшись, роженица могла выполнять все работы по хозяйству. Были лишь некоторые ограничения: до завершения 4 недель ей запрещалось печь хлеб и покидать пределы села [67].

В Мтиулети к началу XX в. обычай «бослоба» сохранился только в наиболее отдаленных районах, например в Гудамакари. В босели женщина находилась 7 недель, но уже через неделю после родов, после окропления «святой» водой роженица могла выходить из босели, ходить за водой, ухаживать за скотом. Через месяц после рождения ребенка производили «освящение» дома (сахлис ганатвла). Через 7 недель женщина купалась в реке, ее кропили «святой» водой и она могла уже войти в дом.

В Хеви роды происходили в жилом помещении, и женщина весь последующий период находилась там же, соблюдая обычные в этом случае ограничения: в течение месяца не прикасалась к продуктам, не входила в кладовую, где они хранились, не пекла хлеб. До «освящения» дома вся семья считалась «оскверненной» и не имела права входить в святилище. Таким образом, в Хеви в отличие от других горных районов представления о «нечистоте» роженицы не были столь сильными, присутствие ее в доме не считалось губительным для благополучия семьи, в связи с чем не существовало и обычая ее изоляции [68].

С завершением послеродового периода женщина освобождалась от соблюдения установленных запретов и ограничений, включалась в повседневную жизнь семьи и села.

Как показывают рассмотренные материалы, во второй половине XIX—начале XX в. изучаемый комплекс обычаев и обрядов в рамках территориальных и этнографических групп грузинского народа имел ряд специфических черт. Наиболее крупные различия, наблюдавшиеся между обрядовыми комплексами горной (Хевсурети, Пшави, Тушети, Мтиулети, Хеви) и равнинно-предгорной зон (Картли, Кахети, Самцхе-Джавахети), носили во многом стадиальный характер и были связаны с замедленным социально-экономическим и культурным развитием горных районов. Главные представления, лежащие в основе изучаемой обрядности, несомненно близки: например, убеждение в «нечистоте» роженицы, в необходимости определенного очистительного послеродового периода, когда следовало изолировать роженицу от окружающих. Однако реальное их воплощение зависило от конкретных условий, в том числе и от уровня социально-экономического развития данного района. Не случайно в XIX—начале XX в. эволюция родильных обрядов в горных районах происходила в направлении приближения их к формам, бытовавшим в то время в равнинных районах: смягчалась строгость изоляции женщины, сроки ее сокращались.

Внутри указанных зон рассмотренные обрядовые комплексы также имели определенные специфические черты, хотя и менее значительные. В равнинно-предгорной зоне можно отметить различия в терминологии, сохранение в отдельных районах (например, в Самцхе-Джавахети) ряда архаичных элементов, уже исчезнувших на других территориях. В горной зоне к началу XX в. сохранность традиционных форм этой обрядности была различной в каждом районе. В первую очередь это было обусловлено замедленными темпами

социально-экономического развития отдельных районов (например, Хевсурети) в результате их географической изоляции и отсутствия регулярных интенсивных контактов с более развитыми равнинными районами Грузии.

Обрядность, связанная с рождением ребенка, отразила также некоторые особенности социальных отношений, в частности патриархальные черты, характерные для грузинской семьи XIX—начала XX в. Об этом говорит предпочтительное отношение к рождению мальчиков, наличие в этом случае особых символических действий (выстрелы, ярмо на крыше дома), большое внимание к женщине, родившей сына. Необходимо отметить также черты, свидетельствующие о более прочных в прошлом связях женщины с семьей своих родителей: это обычай возвращения женщины в дом родителей для рождения первого ребенка. Рассмотренный цикл обрядности в силу своей консервативности сохранял тесную связь с древними языческими представлениями.

[1] См.: Современные этнические процессы в СССР. М., 1977, с. 385.

[2] *Никольская З. А.* Свадебные и родильные обряды аварцев Кахибского района. — СЭ, 1946, № 2; *Смирнова Я. С.* Воспитание ребенка в адыгейском ауле в прошлом и настоящем. — УЗАНИИЯЛИ, 1968, т. 8; *Она же.* Детский и свадебный циклы обычаев и обрядов у народов Северного Кавказа. — КЭС, 1976, VI; *Бесаева Т. З.* Обряды и обычаи осетин, связанные с рождением и воспитанием ребенка. Автореф. канд. дисс. М., 1976 и др.

[3] *Макалатия С. И.* Мтиулети. Тбилиси, 1930; *Он же.* Тушети. Тбилиси, 1933; *Он же.* Хеви. Тбилиси, 1934; *Он же.* Пшави. Тбилиси, 1934; *Он же.* Месхет-Джавахети. Тбилиси, 1938 (все на груз. яз.); *Он же.* Хевсурети. Тбилиси, 1940.

[4] *Бардавелидзе В. В.* Ритуал, связанный с рождением ребенка в горной Картли. — ВМГ, 1928, т. 4 (на груз. яз.).

[5] АИЭ, ПК, 1979, л. 2; 1980, л. 6.

[6] АИЭ, ПК, 1980, л. 1.

[7] *Балиаури М.* Рождение и воспитание ребенка в Хевсурети (Архотская община) и связанные с этим пережитки суеверий. 1938 г. — Архив отдела этнографии Грузии Ин-та истории, археологии и этнографии АН Груз. ССР, л. 1—2 (на груз. яз.).

Самревло или самрело (от «самиреуло» — «для нечистых») — низкое каменное строение из шиферных плит на сухой кладке с земляной крышей, где жили женщины в период менструации и в течение определенного времени после родов. В Пиракет (Южной) Хевсурети обычно в каждом доме имелось свое самревло недалеко от дома. В Пирикит (Северной) Хевсурети строили общие самревло, по одному—два в селе, большого размера. Пользовались ими семьи, принимавшие участие в постройке.

[8] АИЭ, ПК, 1980, л. 1; *Пшавела В.* Пшавы. — Полн. собр. соч., т. 9. Тбилиси, 1964, с. 11 (на груз. яз.).

[9] *Балиаури М.* Рождение. . ., л. 3—6.

[10] АИЭ, ПК, 1979, л. 4, 28; 1980, л. 1; Горули кали. Разные суеверия и предания. — Мцкемси, 1885, № 23, с. 6 (на груз. яз.); *Степанов И.* Приметы и поверья грузин Телавского уезда Тифлисской губ. — СМОМПК, 1894, вып. XIX, с. 67; *Макалатия С. И.* Тушети, с. 161.

[11] АИЭ, ПК, 1979, л. 61; 1980, л. 6; *Батонишвили И.* Калмасоба, т. 1. Тбилиси, 1936, с. 261 (на груз. яз.); *Глехи И. Д.* Суеверия нашего народа. — Дроэба, 1882, № 264 (на груз. яз.); *Макалатия С. И.* Хеви, с. 166; *Балиаури М.* Рождение. . ., л. 3—6.

[12] *Балиаури М.* Рождение. . ., л. 253.

[13] АИЭ, ПК, 1979, л. 4, 9, 72, 79.

14 *Габашвили Е.* Собственность женщины в крестьянской семье Земо Картли. — Иверия, 1889, № 97 (на груз. яз.); *Жордания Г.* Брачные обычаи и обряды Карталинии. — Закавказье, 1912, № 30; *Бардавелидзе В. В.* Ритуал..., с. 259; *Шатберашвили Г. И.* Чашники. Тбилиси, 1964, с. 120 (на груз. яз.); Толковый словарь грузинского языка, т. 8. Тбилиси, 1964 (на груз. яз.).

15 АИЭ, ПК, 1979, л. 9, 18, 21, 23, 36, 60, 61; 1980, л. 7, 30, 49; *Жордания Г.* Брачные обычаи...; *Габашвили Е.* Собственность женщины...

16 *Хизанашвили Н.* Статьи по этнографии. — МЭГ, 1940, т. 2, с. 41 (на груз. яз.); *Бардавелидзе В. В.* Ритуал..., с. 259.

17 *Итонишвили В. Д.* Из истории семейных отношений грузин-горцев. Тбилиси, 1960, с. 306—307 (на груз. яз.).

18 *Зедгинидзе Г.* Обычаи и обряды джавахов. — Архив отдела этнографии Грузии Ин-та истории, археологии и этнографии АН Груз. ССР, л. 55—56 (на груз. яз.); *Теймураз Второй.* Спор дня и ночи. — Полн. собр. произв. Тбилиси, 1939, с. 71—73; *Батонишвили В.* Историческое описание. Тбилиси, 1914, с. 18—19 (на груз. яз.).

19 *Харадзе Р. Л.* Пережитки большой семьи у сванов. Тбилиси, 1939, с. 97 (на груз. яз.); *Нижерадзе И.* Сванетские тексты. — СМОМПК, 1902, вып. XXXI, с. 63.

20 *Косвен М. О.* Этнография и история Кавказа. М., 1961, с. 77—83.

21 *Кананов М. В.* Народное акушерство на Кавказе. — НБВЗПИ, Тифлис, 1890, т. 5, с. 188.

22 ЦГИА Груз. ССР, ф. 12, оп. 8, д. 2066, л. 5 об.

23 АИЭ, ПК, 1980, л. 7, 32, 49.

24 *Ведребисели Д.* Нетронутый уголок. Тифлис, 1912, с. 22.

25 *Глехи И. Д.* Суеверия нашего народа...; *Гнилосаров.* Об обрядах, употребляемых грузинами при рождении, женитьбе и похоронах. — СГК, 1846, ч. 1, с. 182; АИЭ, ПК, 1979, л. 9, 14, 36, 62; *Басхаров Г. И.* Письма из Тифлиса. СПб., 1881, с. 61.

26 АИЭ, ПК, 1979, л. 59, 62, 80; 1980, л. 49.

27 АИЭ, ПК, 1979, л. 3, 7, 9, 23; 1980, л. 44, 58, 60; *Кананов М. В.* Народное акушерство... с. 169—170; *Яшвили А. О.* Народная медицина в Завкавказском крае. Тифлис, 1904, с. 49; *Зедгинидзе Г.* Обычаи и обряды..., л. 57.

28 АИЭ, ПК, 1979, л. 9, 50; 1980, л. 7; *Чурсин Г. Ф.* Народные обычаи и верования Кахетии. — ЗКОРГО, 1905, кн. 25, вып. 2, с. 48.

29 АИЭ, ПК, 1979, л. 36, 47; *Чурсин Г. Ф.* Народные обычаи..., с. 31; *Степанов И.* Приметы и поверья..., с. 95; *Хаханов А. С.* Месхи. — ЭО, 1891, № 3, с. 10; *Глехи И. Д.* Суеверия нашего народа...; *Берзенов Н.* О грузинской медицине. — КК на 1857 г. Тифлис, 1856, с. 499.

30 *Чурсин Г. Ф.* Народные обычаи..., с. 48.

31 *Джанашвили М. Г.* Драгоценные камни, их названия и свойства. — СМОМПК, 1898, вып. XXIV, с. 43; *Яшвили А. О.* Народная медицина..., с. 62.

32 *Макалатия С. И.* Тедзамское ущелье. Тбилиси, 1959, с. 48 (на груз. яз.); *Глехи И. Д.* Суеверия нашего народа; *Кананов М. В.* Народное акушерство..., с. 168; *Теймураз Второй.* Спор дня и ночи, с. 71; *Батонишвили В.* Историческое описание, с. 18.

33 *Ахвледиани Д. Ф.* Население Кахетии. Тифлис, 1909, с. 45; *Ведребисели Д.* Нетронутый уголок, с. 25.

34 АИЭ, ПК, 1979, л. 70, 72; *Глехи И. Д.* Суеверия нашего народа; *Андроников А. Д.* Описание 3-го, Уравельского полицейского участка Ахалцихского уезда. — ЗКОРГО, 1894, кн. 16, с. 283; *Басхаров Г. И.* Письма..., с. 83.

35 *Теймураз Второй.* Спор дня и ночи, с. 71; *Зедгинидзе Г.* Обычаи и обряды..., л. 58.

36 *Глехи И. Д.* Суеверия нашего народа.

37 АИЭ, ПК, 1979, л. 14, 47, 72; 1980, л. 44; *Кананов М. В.* Народное акушерство..., с. 183.

38 АИЭ, ПК, 1979, л. 9, 14, 18, 21, 32, 39, 53; *Зедгинидзе Г.* Обычаи и обряды..., л. 60; *Гнилосаров.* Об обрядах..., с. 182. Слово «дзеоба» употреблялось в двух значениях: 1) рождение ребенка; 2) пир в ознаменование

рождения ребенка. См.: Толковый словарь груз. языка, т. 8, 732; *Ментешашвили С. Б.* Словарь кизикского диалекта. Тбилиси, 1943, с. 236 (на груз. яз.).

39 АИЭ, ПК, 1979, л. 23, 50, 62; *Ведребисели Д.* Нетронутый уголок, с. 33; *Умикашвили П.* Народная словесность. Тбилиси, 1937, с. 464 (на груз. яз.).

40 АИЭ, ПК, 1979, л. 9; *Эристави-Хоштария А. Г.* Сочинения, т. 3. Тбилиси, 1961, с. 102 (на груз. яз.); *Орбелиани А.* Песни и напевы иверийцев. — Цискари, 1861, № 1, с. 145—146 (на груз. яз.).

41 *Глехи И. Д.* Суеверия нашего народа.

42 *Сонгулашвили Д.* Материалы народной словесности, т. 2. Тбилиси, 1957, с. 234 (на груз. яз.).

43 *Котетишвили В.* Народная поэзия. Тбилиси, 1961, с. 26 (на груз. яз.); *Сонгулашвили Д.* Материалы..., т. 1, с. 90—91.

44 *Джавахишвили И. А.* Введение в историю грузинского народа, т. 1. Тбилиси, 1950, с. 190; *Джанашвили М.* Саингило. Тифлис, 1913, с. 82; *Эдили З.* Саингило. Тбилиси, 1947, с. 109 (все на груз. яз.).

45 *Вирсаладзе Е. Б.* Грузинский охотничий миф и поэзия. М.: Наука, 1976, с. 187.

46 *Батонишвили И.* Калмасоба, с. 293—294; *Рухадзе Т.* Мотивы «дзеоба» и «иавнана». — Литература да хеловнеба, 1946, № 48 (на груз. яз.).

47 Отчет Общества восстановления православного христианства на Кавказе за 1867 г. Тифлис, 1868, с. XVI.

48 *Макалатия С. И.* Хеви, с. 167.

49 Последнюю сводку сведений относительно этого обычая см.: *Волкова Н. Г., Джавахишвили Г. Н.* Бытовая культура Грузии XIX—XX в.: традиции и инновации. М.: Наука, 1982, с. 107—108.

50 *Багратиони Д.* История Грузии. Тбилиси, 1971, с. 40.

51 *Балиаури М.* Рождение..., л. 18—19; *Радде Г.* Хевсурия и хевсуры. — ЗКОРГО, 1881, кн. XI, вып. 2, с. 73.

52 *Тедорадзе Г.* Пять лет в Пшави и Хевсурети. Тбилиси, 1941, с. 156; *Балиаури М.* Рождение..., л. 15, 22—24; *Радде Г.* Хевсурия..., с. 74.

53 *Тедорадзе Г.* Пять лет..., с. 157.

54 *Пшавела В.* Пшавы, с. 10—11; *Цискаров И.* Записки о Тушетии. — Кавказ, 1849, № 8; *Макалатия С. И.* Тушети, с. 161; *Утургаидзе Ф. Г.* Тушинский диалект грузинского языка. Тбилиси, 1960, с. 93 (на груз. яз.).

55 *Панек Л. Б.* Жилище мтиулов. — СМАЭ, 1930, вып. IX, с. 251; *Макалатия С. И.* Мтиулети, с. 119—120; *Кайшаури Л. Г.* Мтиульские тексты. Тбилиси, 1978, с. 61 (на груз. яз.).

56 *Чурсин Г. Ф.* Очерки по этнологии Кавказа. Тифлис, 1913, с. 112; *Фрезер Д.* Золотая ветвь, вып. 2. М., 1928, с. 51.

57 *Косвен М. О.* Этнография и история Кавказа, с. 90.

58 АИЭ, ПК, 1979, л. 10, 72; 1980, л. 10; *Батонишвили В.* Историческое описание, с. 19; *Сонгулашвили Д.* Материалы..., т. 2, с. 233; *Макалатия С. И.* Тедзамское ущелье, с. 49; *Он же.* Месхет-Джавахети, с. 98; *Джикиа Н. П.* Некоторые особенности религиозных поверий и обычаев в Грузии. — В кн.: Вопросы истории религии и атеизма в Грузии, вып. 5. Тбилиси, 1979, с. 58—61 (на груз. яз.).

59 АИЭ, ПК, 1980, л. 10; *Ментешашвили С. Б.* Словарь..., с. 110; Толковый словарь грузинского языка, т. 5. Тбилиси, 1958, 171; *Басхаров Г. И.* Письма..., с. 64; *Кананов М. В.* Народное акушерство..., с. 185.

60 *Чурсин Г. Ф.* Народные обычаи..., с. 50; *Зедгинидзе Г.* Обычаи и обряды..., л. 60; *Шатберашвили Г.* Чашники, с. 68; *Глехи И. Д.* Суеверия нашего народа.

61 *Зедгинидзе Г.* Обычаи и обряды..., л. 61.

62 *Эристов Р. Д.* О Тушино-Пшаво-Хевсурском округе. — ЗКОРГО, 1855, кн. III, с. 114; *Радде Г.* Хевсурия..., с. 74; *Хизанашвили Н.* Статьи по этнографии, с. 31; *Балиаури М.* Рождение..., л. 16—17.

63 *Зиссерман А.* Очерки Хевсурии. — Кавказ, 1851, № 23; *Макалатия С. И.* Хевсурети, с. 155; *Камараули А. Я.* Хевсурия. Тифлис, 1929, с. 91.

64 *Балиаури М.* Рождение..., л. 91—94, 130, 134; *Тедорадзе Г.* Пять лет..., с. 157. В быту хевсур «освящение кровью» (сисхлит ганатвла) было уни-

версальным обрядом в случае «осквернения» (например, освящение дома после смерти человека и т. д.). См.: *Бардавелидзе В. В.* Из истории религиозного мышления грузин (концепция множества душ). — Мимомхилвели, т. 1. Тбилиси, 1949, с. 127 (на груз. яз.).

65 *Хизанашвили Н.* Статьи по этнографии, с. 30; *Бардавелидзе В. В.* Ритуал. . ., с. 243; *Балиаури М.* Рождение. . ., л. 29—30, 131—139.

66 *Зисcерман А.* Очерки Хевсурии; *Макалатия С. И.* Хевсурети, с. 155; *Балиаури М.* Рождение. . ., л. 148—154.

67 АИЭ, ПК, 1980, л. 2, 3, 4; *Цискаров И.* Записки о Тушетии; *Утургаидзе Ф. Г.* Тушинский диалект. . ., с. 93; *Хубутиа П.* Тушский диалект. Тбилиси, 1969, с. 79 (на груз. яз.); *Хаханов А. С.* Тушины. — ЭО, 1889, кн. II, с. 45; *Макалатия С. И.* Тушети, с. 161.

68 *Макалатия С. И.* Мтиулети, с. 120; *Он же.* Хеви, с. 167; *Кайшаури Л. Г.* Отраслевая лексика мтиульского диалекта. Тбилиси, 1967, с. 131, 157 (на груз. яз.).

ГЛОССАРИЙ

ƀani — плоская крыша дома
ƀebia-kali — повитуха
ƀoseli — (букв. хлев), см. samrelo
ganatlieba saxlisa — см. saxlis sanatlavi
damxmare — женщина, помогавшая при родах
ķočiʒapi — катушка с нитками
loginis aķrepa — обряд «уборки постели» роженицы
loginoba — см. melogineoba
maxaroƀeli — «благовестник»: человек, принесший радостную весть
melogine — роженица
melogineoƀa, loginoba — период пребывания роженицы в постели
mireuli — «нечистый», «оскверненный»; женщина в период менструации и в течение нескольких недель после родов
muxlis puris čama — обрядовое угощение после рождения ребенка
«mšvidobit muxli mogeqaros» — традиционное пожелание благополучных родов
naçvevad moqvana — обычай возвращения невестки в дом родителей после свадьбы
ormoci — период сорокадневия после родов
rʒuli — обычное право у грузин Хевсурети
saiçliod çasvla — см. saloginod çasvla
saloginod çasvla, samšobiarod çasvla — обычай ухода невестки в дом родителей для рождения первого ребенка
samaxaroblo — подарок за добрую весть
saxlis sanatlavi, ganatlieba saxlisa, saxlis ganatvla — обряд «освящения дома» после рождения ребенка
samrelo, samrevlo — особое помещение, где жили женщины в период менструации и в течение определенного времени после родов
saxlis angelozi — ангел-покровитель дома
koxi, sačexi — специальная хижина для рожениц
ʒiris tval — нижний этаж дома
çeramčereli — божество, определяющее судьбу ребенка при его рождении
çinaçvevi, çinaçveoba, çlinaçvevi, çinaçvevad çasvla, çinaçvevad çaqvana, çinaçlevat çaqvana — см. saloginod çasvla
čerxo — верхний этаж дома
xičoni — пеленки
xelebze asxma — очистительный обряд через две недели после рождения ребенка (Хевсурети)
xaviçi — блюдо из пшеничной муки и лука
ǯvari — (букв. крест) — святилище в горных районах Восточной Грузии



ОТРОК ШАРУКАН — АТРАКА ШАРАГАНИС-ДЗЕ

(К вопросу об антропонимическом источниковедении истории народов Кавказа) *

Г. В. Цулая

Историческая антропонимика все еще продолжает оставаться одной из слабо разработанных отраслей гуманитарных наук. Несмотря на наличие отдельных общетеоретических публикаций [1], до сих пор не выработаны сколько-нибудь определенно методологические принципы этой важной вспомогательной исторической дисциплины. В результате даже при наличии довольно обильного антропонимического материала (как литературного, так и полевого этнографического) вопрос об исследовании его в источниковедческом аспекте в пределах Кавказского региона фактически и не ставился. Правда, исследователи нередко обращались к личным именам (чаще всего исторических деятелей) как к историческому материалу, но слабая теоретическая разработка не позволяет говорить об антропонимическом источниковедении в системе кавказоведческих наук. В специальной литературе встречаются случаи ограниченной интерпретации антропонимии, прямолинейного ее использования для определения этнической принадлежности носителя того или иного имени, что, в свою очередь, приводило к ложной трактовке отдельных исторических фактов.

В предлагаемой статье мы не ставим целью устанавливать методологические принципы антропонимического источниковедения. Для этого потребовался бы углубленный комплексный анализ всей совокупности материалов. Задача, естественно, сложная, она требует предварительной тщательной систематизации и классификации личных имен, сопоставления данных древних письменных источников (летописных, документальных, эпиграфических и т. п.) и полевых этнографических и их сравнительно-исторический и этнолингвистический анализ. Для этого необходимо прежде всего восполнить почти полное отсутствие имеников по отдельным народам Кавказа [2].

---

* Доклад, прочитанный 27 октября 1982 г. на Всесоюзной научной сессии «Актуальные проблемы изучения и издания письменных исторических источников», посвященной 60-летию образования СССР (26—28 октября 1982 г., г. Сухуми).

Наша цель более скромная — внести на основе ограниченного по объему материала коррективы в уже исследованные сюжеты.

Еще на заре текущего века Н. Я. Марр, по-своему выявляя генеалогию или, как он выражался, принадлежность «по крови» известного византийского деятеля XI в. Григория Бакуриана, среди аргументов, привлекаемых якобы в пользу его армянского происхождения, привел и такой, как типично армянское окончание этой фамилии на *-иан*[3], хотя трудно себе представить, что Н. Я. Марр не знал, что «типичным» армянским окончанием в данном случае должно было быть не привлекаемая им форма (*-иан* — это типично для современного армянского), а *-эан*. Но главное: для армянской антропонимии древнего и средневекового периодов фамильные окончания на *-эан*, в особенности феодальной элиты, были особенно нетипичны, не говоря уже об иранском происхождении основы антропонима — Бакур, распространенного среди грузии еще в позднеантичную эпоху[4].

Решение в таком плане аналогичных вопросов в истории того или иного народа не выдерживает критики. И тем не менее именно этот практически несостоятельный метод порой можно встретить даже в современной научной литературе. Так, Ю. С. Гаглойти, анализируя сведения ранних частей свода грузинских летописей «Картлис цховреба»[5] об эгрисском (западнокартвельском) правителе Куджи, современнике и союзнике первого картлийского царя Фарнаваза (первая половина III в. до н. э.), замечает, что «грузинские источники ничего не говорят» о его этнической принадлежности. Попутно заметим, что древнегрузинские авторы, очевидно, исходя из ясности вопроса, ничего не говорят и об этнической принадлежности Фарнаваза. И этот «пробел» в грузинских источниках Ю. С. Гаглойти решил «восполнить» рядом «косвенных данных». Он пишет: «В ольвийских надписях скифо-сарматского времени встречается собственное имя Кудзайос» и затем со ссылкой на ряд отечественных и зарубежных авторов (В. И. Абаева, Л. Згусту, Дж. Морисона), возводивших это имя к осетинскому *кудз* — «собака», заключает: «Подобные уничижительные имена давались с магическими целями, чтобы сделать ребенка непривлекательным для злых духов», и наконец: «Довольно часто встречается это имя у осетин и в форме Куджи, грузинским эквивалентом (?! — *Г. Ц.*) которого является, как нам кажется, Куджи... Учитывая вышесказанное, нетрудно догадаться, что к этой группе имен относится и имя эгрисского владетеля, что ясно указывает на его сарматское происхождение. Об этом, очевидно, свидетельствует и факт совместных действий Куджи и овсов на стороне Фарнаваза. Очевидно, Куджи был сарматским военачальником, находившимся в вассальной зависимости от царя Картли». Именно в этой связи, по словам Ю. С. Гаглойти, сведение грузинского источника «приобретает важное значение»[6].

С тем, что свéдение грузинского источника «приобретает важное значение», спорить не приходится, но только не в том ключе. Между прочим, в антропонимическом фонде господствующей прослойки лю-

бого народа вряд ли можно найти имена, носившие «уничижительный» характер *.

Антропонимический материал может способствовать решению широких культурно-исторических проблем, а не только выявлению этнической принадлежности того или иного исторического лица. Наоборот, в последнем случае мы часто рискуем создать вредные перебои в решении специальных вопросов, при этом не только сужая горизонты исследования, но приписывая истории то, чего она не творила.

Обширный, до сих пор по существу не исследованный антропонимический репертуар грузинских источников может быть использован для воссоздания сложного политического и культурного развития грузинского этноса, его связей с многочисленными соседними племенами и народами.

Первый правитель древней Картли именовался «Фараназ», имя исключительно древнеперсидского происхождения и значащее, как это установлено исследователями, «великолепный собеседник», «златоуст», «оратор» [7].

Возникновение древнего Картлийского царства, как известно, свидетельствовало об углублении союза картлийцев с народами Северного Кавказа и было вызвано необходимостью противостоять великим державам Передней Азии. Все это отразила и антропонимия древних картлийцев, которая известна нам, естественно, преимущественно по данным социально ограниченной группы населения — местной аристократии. Симптоматично, что если первый правитель, боровшийся за независимость Картли, носил древнеперсидское имя, то первый же его преемник был наречен именем уже чисто скифо-сарматского происхождения — Саурмаг (вторая половина III в. до н. э.).

Здесь мы вплотную подходим к необходимости напомнить известное и неоднократно комментировавшееся сообщение Страбона (I в. до н. э.—I в. н. э.) о том, что в низменных областях Иберии, представлявших собой ядро древнего Картлийского царства, «обитает население, более склонное к земледелию и миру, которое одевается на армянский и мидийский лад» [8], т. е. в культурном и бытовом отношении эта часть древнего иберийско-картлийского населения была сродни Передней Азии, в частности Армении и соседней Атропатены, которой в приведенном контексте сочинения Страбона соответствует «Мидия» [9]. Это сведение знаменитого географа не только подтверждается антропонимией иранского происхождения древних картлийцев, известной нам как по античным, так и по местным грузинским и армянским источникам, — она сама способна контролировать верность письменных свидетельств.

Древнегрузинская письменная традиция повествует, что, потерпев поражение в борьбе с преемниками Александра Македонского,

---

* Если это не было обусловлено особыми причинами (например, данное политическими противниками византийскому императору Константину V прозвище Копроним (Навозник), но это случай иного порядка и в выдвигаемую Ю. С. Гаглойти идею не вписывается.

картлийские вельможи скрыли малолетнего преемника местного правителя и будущего первого царя самостоятельного царства Картли Фарнаваза на Северном Кавказе, «где он был воспитан и возвращен во Мцхету — вотчину свою» и впоследствии женат на представительнице племени дурдзуков [10], т. е. предков современных вайнахов (чеченцев, ингушей, бацбийцев).

Исследователи не раз отмечали, что общий тон рассказа о Фарнавазе в грузинском источнике вполне реалистичен. Связи грузин с народами Северного Кавказа на всех этапах их истории не вызывают сомнений. Приведенные выше сведения Страбона о южных иберах (=картлийцах) автор продолжает следующим образом: «Горную страну (Иберию. — *Г. Ц.*), напротив, занимают простолюдины и воины, живущие по обычаям скифов и сарматов, соседями и родственниками которых они являются... В случаях каких-нибудь тревожных обстоятельств они выставляют много десятков тысяч воинов как из своей среды, так и из числа скифов и сарматов» [11]. История возникновения древнего Картлийского царства свидетельствует о том, что со временем эти связи приняли более систематический и политически целенаправленный характер.

В специальной литературе принято считать, и вполне справедливо, что под этнонимами скифы и сарматы в сочинениях древних авторов скрывались и такие племена, которые ничего общего не имели с этим по преимуществу ираноязычным этносом. Достаточно вспомнить, что скифами в античных письменных источниках часто называют даже колхов. Для конкретизации этнической принадлежности названных Страбоном скифов и сарматов — соседей горных иберов нельзя не учитывать такой факт, как появление в грузинском ономастиконе после Фарнаваза имен скифо-сарматского происхождения. И хотя персидская традиция в грузинской антропонимии никогда не прерывалась, но уже преемник Фарнаваза — Саурмаг, как мы отметили, носит чисто сарматское имя со значением «чернорукий» [12]. В данном случае это имя отнюдь не имеет описательный характер (указание на цвет кожи и т. п.), оно чисто аллегорического значения: «ударить по-черному» — это выражение в осетинском, как и во многих других языках Кавказа, является одним из наиболее излюбленных для характеристики «мощных рук» — символа «мужской силы», а в данном случае и царского самовластия.

Но этимология, неизбежная и необходимая в системе антропонимического источниковедения, может стать надежно информативной лишь при условии учета общего исторического контекста. Ценность древнегрузинского источника заключается в том, что в нем говорится о заимствовании предками как грузин, так и вайнахских народов скифо-сарматских имен, а это могло быть лишь в условиях мирных контактов. Имена не заимствуются у враждебной стороны, как и нельзя их навязать насильственно.

После Саурмага мы не встречаем в среде местной правящей верхушки носителя скифо-сарматского имени вплоть до первой половины I в. н. э.[13] В течение всего указанного периода, судя по гру-

зинской исторической традиции, роль скифо-сарматов (по источникам теперь уже известных под названием «аланы» с точным соответствием им грузинского «овсы»)[14] заметно ослабевает.

На рубеже нашей эры Картлийское царство, преодолев трудности предшествующего времени, вступает в полосу подъема. Среди различных факторов внутреннего и внешнего порядка, способствовавших политической эволюции Картли, исследователи с полным основанием указывают и на «установление дружеских отношений с аланами, занимавшими уже с I в. н. э. обширные степи между Азовским и Каспийским морями»[15]. Аланы отныне и в течение ближайшего времени стали, как о том говорят античные авторы (Дион Кассий, Корнелий Тацит), одним из мощных резервов политических и военных акций иберийских (=картлийских) правителей.

С середины I в. н. э. с новой силой возобновляются традиционные связи Картли с народами Северного Кавказа. После сравнительно долгого перерыва в антропонимическом списке картлийских правителей и вельмож в этот период вновь оживляются скифо-аланские элементы и наряду с другими источниками они закономерно свидетельствуют об интенсивных контактах местного населения с северокавказскими порубежниками Картлийского царства.

В бурных событиях этого периода особенно выделяется противоречивая и трагическая фигура Радамиста — сына картлийского царя Фар(а)смана I (30—60 гг. н. э.)[16]. Грузинские источники не сохранили этого имени. О нем известно лишь по «Анналам» Тацита, в тексте, посвященном описанию борьбы между Арменией и Иберией около 53 г. н. э. «У Фарасмана, — пишет римский историк, — был сын по имени Радамист; статный, отличавшийся редкою телесною силой, овладевший всеми науками и искусствами, которым обучают на его родине, он был широко известен и среди соседних народов»[17].

Основа имени Радамист — Радам, обнаруженная в эпиграфических памятниках Боспорского царства в составе скифских имен, представляет собой скифо-аланскую разновидность общеиранского fratrama — «первый»[18]. В том комплексе, который дан в сочинении Тацита, данное имя значит «получающий первую награду»[19].

В современном живом грузинском ономастиконе имя Радамист встречается редко и носит книжный характер. Но примечательно, что в известном сказочном эпосе грузин «Русудaниани» (XVI—XVII вв.) действует героиня по имени Родам (=Радам)[20]. Очевидно, что сохранилась не только книжная форма имени Радамист. В этнографической массе грузин до сих пор бытует и исходная, сугубо скифо-аланская форма Родам (=Радам), а это уже конкретное свидетельство, указывающее на масштабы алано-грузинских связей, которые отнюдь не ограничивались одними только династическими контактами[21].

Союз с аланами и другими племенами Северного Кавказа настолько усиливал Иберию, что именно это обстоятельство, как замечают исследователи, стало одной из причин заключения мирного соглашения в 63 г. н. э. между извечными соперниками на Перед-

нем Востоке — Парфией и Римом. В этой же связи довольно симптоматичен известный по источникам факт готовящегося еще императором Нероном (54—68) похода именно против алан, которые сыграли важную роль в обороне Закавказья от римлян.

В 60—70-е годы н. э. в сложной политической ситуации иберы (=картлийцы) вновь стали ориентироваться на алан. Аланы не переставали представлять собой грозную силу, и тот, кто мог их использовать, был гарантирован от опасности со стороны римлян и парфян, по крайней мере в Закавказье.

С 60-х годов н. э., в пору своей политической активизации, аланы стали вторгаться в Закавказье через Дарьяльский проход [22]. Особой остроты эта борьба достигла в начале 70-х годов н. э., когда, по словам Мовсеса Хоренации, вторгшиеся в Армению аланы и другие племена «севера» привлекли на свою сторону чуть ли не половину Иберии. Это свидетельство армянского историка о разделении Иберии на две половины перекликается как с грузинскими источниками, сообщающими о двоецарствии в Картли где-то с середины I в. н. э., так и с античными авторами, писавшими об остром сепаратизме в царствующем доме иберов [23].

Согласно установившемуся мнению, союзницей алан-овсов выступила левобережная Иберия-Картли с центром во Мцхете — собственности «настоящих царей» картлийских. В период правления в этой части древней Грузии царя Митридата и произошло вторжение алан-овсов в Закавказье в 70-х годах н. э.[24] О роли и значении в этом союзе алан-овсов говорят грузинские источники, в частности «Жизнь картлийских царей» Леонтия Мровели, который, как это давно отмечено исследователями, не только не умаляет значения союзников, но даже ставит их выше собственно картлийцев [25]. На значительную роль алан-овсов указывает и то обстоятельство, что Парфия стала подготавливать союз с Римом против алан; римские императоры в свою очередь начали добиваться дружеского расположения иберов и предложили их правителю Митридату (II) услуги для укрепления Армазской крепости [26].

Скудость и сбивчивость источников, касающихся данного периода истории народов Кавказа, могут быть в известной мере восполнены свидетельствами антропонимии. Именно с этой точки зрения представляется вполне закономерным, что с I в. н. э. в антропонимии картлийской знати вновь появляются имена алано-овсского происхождения, которые своими корнями уходят в глубь скифо-сарматского мира. Уже преемник Митридата Кардзам, до сих пор в научной литературе искаженно именуемый Картам [27], носит алано-овсское имя, значение которого восстанавливается средствами современного осетинского языка и значит «жестокий», «суровый», «беспощадный» [28]. Точно так же, как и в случае проникновения в Картли имени сарматского происхождения Саурмаг, аланское имя Кардзам в списке картлийских царей появляется вслед за организованным союзом картлийцев с племенами Северного Кавказа.

Таким образом, указанные нами антропонимы закономерно вписываются в тот фонд источников, которые свидетельствуют об осо-

бой активности со второй половины I в. н. э. алан-овсов в исторических событиях в Грузии (как и Закавказья в целом). В данном случае неважно, насколько эта роль выражалась в пополнении рядов местных деятелей лицами алано-овсского происхождения, хотя и такие факты должны были иметь место [29]. Важно то, что носителями алано-овсских имен могли быть — и довольно часто — представители различных племен и народов Северного Кавказа, на что со всей очевидностью указывает история с именем Шарукан.

Впервые это имя в Грузии встречается в арамейской надписи из Армази и носителем его является картлийский вельможа — питиахш Шарагас [30]. Оно интерпретируется с помощью осетинского языка как «невредимый», «живой», «здоровый» [31] (ср. Валентин от латинского valentis — «здоровый», «сильный», «прочный»). Но этого мало. Судя по тем же армазским материалам, в роду названного картлийского питиахша алано-овсские имена были неслучайны, так как Шарагас назван сыном Зеваха. Это имя также интерпретируется средствами осетинского языка: zevæg «ленивый» [32], «флегматичный», «рассудительный». Кроме того, супруга Шарагаса тоже носит имя скифо-аланского происхождения Карпак [33].

Сильная волна алано-овсской традиции в антропонимии грузинских вельмож не прекращалась и в период начала распространения христианства в Грузии. Эпиграфические материалы сохранили имя картлийского питиахша II—III вв. н. э. Аспарука («имеющий светлых коней») — тезки основателя болгарского государства на Балканах в начале VI в., «тюрка, но носившего иранское (скифское) имя» [34]. О популярности этого имени в Закавказье свидетельствует наличие его в среде местного населения, в частности у армян и грузин (ср. имя грузинского царя III в. н. э. Аспагур, а также армянское имя Аспурак) [35].

Но прежде чем увязывать факты грузинской антропонимии II в. н. э. с антропонимическими данными Северного Кавказа времен Владимира Мономаха и Давида IV Строителя, считаем нужным указать на возникшую за это время еще одну закономерность.

В процессе становления христианства в Грузии в течение IV—VI вв. имена канонического характера выступают активными соперниками имен, унаследованных грузинами в дохристианскую эпоху. И в данном случае можно привести целый ряд фактов, свидетельствующих об отложении в антропонимии грузин определенных культурно-исторических наслоений. Ввиду предельной скудости материалов по истории принятия и распространения христианства в Грузии данные антропонимии, как на то указывает исследовательский опыт, могут сыграть роль вспомогательных, но тем не менее важных источников. Так, говоря «о генетическом родстве грузинской церкви с иерусалимской», К. С. Кекелидзе специально подчеркивает такое явление, как наличие в грузинском ономастиконе «почти всех ветхозаветных библейских имен, как мужских, так и женских» [36]. Установлено, что христианство в Грузии проникало двумя путями. Один из них связан с Сирией—Арменией—Персией, это наиболее ранний этап [37]. Христианский культ этого периода со-

средоточивался вокруг образа Григория Парфянина (Лусаворич), признанного в местных традициях раннего христианства просветителем все трех народов Закавказья — армян, грузин и албанов [38].

Другой путь, по которому христианство проникало в Грузию, связан с Византией [39]. В условиях крайней бедности материалов антропонимия и здесь может оказаться полезной для относительной конкретизации отдельных фактов распространения христианства из Византии. Среди признаков этого процесса обращает на себя внимание корпус имен государственных и культурных деятелей прилегавших к Византии областей Грузии. Наиболее распространенным оказывается популярное в Византии имя Георгий.

Факт широкого распространения среди грузин этого имени еще в I тысячелетии н. э. свидетельствует об особенно тесных контактах с византийским миром не одной только политической и культурной элиты средневековой Грузии, но и грузинской феодальной народности в целом. Это имя проникает в антропонимический словарь всех социальных слоев феодальной грузинской народности. Им нарекают образ главного представителя языческого — дохристианского — пантеона восточногрузинских племен — божества Луны, известного в христианском календаре грузин под именем «святого Георгия» [40].

Отсутствие имени Георгий в антропонимии византийских династов неслучайно, само его значение «землепашец» свидетельствует о его демократическом характере, и уже поэтому оно было чуждо высокому самомнению цареградских автократоров, имена которых — Константин, Лев, Феодосий, Никита и т. п. — говорят сами за себя.

С вопросом об имени Георгий в культовом представлении грузин может быть связана и такая проблема, как этническая принадлежность упомянутого выше византийского деятеля XI в. Григория Бакуриана (по грузинским источникам — Григол Бакурианис-дзе). Данному вопросу посвящена обширная литература с крайне противоречивыми суждениями. Согласно одним исследователям, Григорий был родом армянин, но грузинского (византийского) вероисповедания — халкидонит, именовавший себя грузином якобы из чисто конфессиональных соображений. Сторонники противоположного мнения придают решающее значение аутентичному заявлению самого Григория Бакуриана о том, что он грузин, и на основе созданного им на грузинском языке Типика Петрицонского монастыря в Болгарии, им же возведенного, приходят к выводу о его исключительно грузинской генеалогии [41].

Однако ни один из авторов и сторонников указанных гипотез не обратил внимания на такой факт, как особое место в духовном кредо Григория Бакуриана наиболее популярного в Грузии культа «святого Георгия». Так, в самом начале написанного им Типика, говоря о причинах, подвигнувших его на последний труд своей жизни — строительство Петрицонского монастыря, Григорий Бакуриан из трех, с его точки зрения, «главных святых» христианской церкви, которых он сделал «своими предводителями», обращается

к «самому блистательному, словно молния, великомученику и главе мучеников Христа, доблестному подвижнику святому Георгию» [42]. Не лишено также значения и то, что в описании инвентаря и имущества Петрицонского монастыря дважды упомянуты иконы св. Георгия [43]; имя главного святого армянской церкви Григория вообще отсутствует во всем Типике.

Культ св. Георгия в Армении и среди армян-диаспоров был распространен незначительно. Поэтому от ктитора Петрицонского монастыря следовало бы ожидать строительства столь важного духовного центра в честь именно «своего» св. Григория (даже если Бакуриан был из армян-халкидонитов: среди них культ Григория Парфянина, как известно, пользовался популярностью предпочтительно перед прочими церковными святыми даже в XI в.) [44]. Это в свою очередь должно указывать на то, что Бакуриан носил имя Григория не только, а может быть, даже не столько в честь святого армянской церкви: распространению имени Григорий (Григол) в Грузии способствовала популярность здесь известного богослова раннего средневековья Григория Назианзина, произведения которого пользовались широким признанием у грузин и переводились ими, возможно, еще в VIII в.[45] В Закавказье имя Георгий активно распространялось среди грузин Тао-Кларджети как наиболее близких к культурным сферам Византии. Первоначально оно особым признанием пользовалось, очевидно, у местных писателей, вообще у культурных деятелей. Георгий Мерчуле был наиболее выдающимся, но, разумеется, далеко не самым первым носителем этого имени. Со временем имя Георгий проникает и в круг правителей Тао-Кларджети, что является одним из дополнительных аргументов, свидетельствующих о значении культурного фактора в истории данной политической единицы, сыгравшей большую роль в ходе образования объединенного Грузинского царства. Симптоматично, что мы имеем значительно меньше фактов, свидетельствующих об обратном процессе: заимствовании местными культурными деятелями антропонимов из династического именика Тао-Кларджети.

Большую популярность имя Георгий приобретает в правящих кругах Абхазского царства, в особенности с IX—X вв., в период наибольшей его активности в движении за объединение Грузии в единую феодальную монархию. Отныне имя Георгий приобретает повсеместную популярность в Грузии и у сопредельных с нею народов.

Имя Георгий, неизвестное в именике византийских императоров, но весьма популярное в кругу культурных деятелей и духовенства, в Грузии, в Абхазском царстве появляется в определенном историческом контексте — не в начальный период, когда инерция политического влияния Византии в Восточном Причерноморье, и особенно в Абхазии, давала о себе знать во всем, в том числе и в антропонимии. Неслучайно первый независимый владетель Абхазии, заложивший основы Абхазского царства, носил популярное на византийском престоле имя Леон. И это было не только показателем родственных уз абхазского владетеля с константинопольской дина-

стией [46], но и следствием ее влияния на абхазов. Более того, первые правители Абхазского царства носили общепринятые в царствующем доме Византии имена — Феодосий, Константин, Констант, Юстин и т. п.[47]

Очевидно, где-то с первой половины IX в. дело стало меняться. Абхазское царство вступило в полосу своего высшего расцвета, и симптоматично, что именно с этого периода в антропонимии абхазских царей появляется имя Георгий. И это свидетельствует о вполне закономерной культурной и политической переориентации правителей Абхазского царства от Византии в сторону главного центра Грузии этого периода — Тао-Кларджети («царство картвелов»). Следует также отметить, что с этого же времени начинается и другой процесс. После Георгия I (861—868), энергичного правителя Абхазского царства, в период правления которого объединительные тенденции в Грузии приняли особенно масштабный размах, в антропонимическом репертуаре местных правителей появились имена, характерные для грузинской правящей династии и идущие из семейных традиций Абхазского царства, в свою очередь восходящих к культурно-политическим кругам Тао-Кларджети: Баграт, Адарнасе и т. п.

Правда, наряду с этим антропонимические материалы грузинских династов все еще свидетельствуют о наличии заметной византийской традиции. О случайности этого явления говорить не приходится. Оно объясняется особенностями отношения к византийцам всех слоев грузинской общественности — от царей и феодалов до писателей всех социальных слоев и рангов, амбивалентностью грузино-византийских отношений, характерной, между прочим, и для прочих народов — малых и больших (армян, болгар, русских и др.) [48]. Ни грузины, ни армяне, ни болгары, ни русские не отрицали законодательной роли византийцев во всех сферах духовной деятельности. Византия для них была эталоном культуры, источником духовного богатства, но лишь в пределах, необходимых для удовлетворения духовных нужд самих этих народов, и потому борьба их против ромеев была направлена прежде всего на сохранение собственной этнической самобытности, политической независимости, равные права.

Таким образом, основной фонд антропонимии грузинской феодальной элиты в течение примерно полутора тысячи лет формировался из имен разноязычного происхождения. Эти имена связаны с обширными регионами, примыкавшими к Грузии: Северокавказским, с включением в него южнорусских степей, и Переднеазиатским, с включением в него византийского ареала. Частота инородных антропонимических элементов в Грузии не только всегда зависела от тенденции политического развития, но и сама является немаловажным источником, указывающим на характер и интенсивность политических взаимоотношений.

Еще в ранний период истории Абхазского царства у местных династов появились прозвища, источником которых могли быть лишь местные этнические слои. Так, в «Летописи Картли» упоминается «царь Чала» — брат абхазских правителей Деметрэ и Феодосия.

В борьбе между членами правящей семьи Абхазского царства Деметрэ II (825—861) ослепил своего брата Феодосия (ум. в 825) [49]. «Когда же узрели это воочию пребывавшие в отчине их, — говорится в источнике, — стали выставлять [в цари] брата его, коего именовали царем Чала. Но не в силах оказались осуществить это, ибо был Деметрэ сильным и отважным» [50]. Ни в одной из публикаций «Летописи Картли» не дано толкование указанного прозвища абхазского царевича. Вместе с тем оно находит разъяснение в языках, на которых говорило местное население, так, мегрельское *чала* значит — «глупый», «малосильный» (о людях). Это определение в свою очередь коррелирует с абхазским *а-чала* — «худое, болезненное животное» [51]. Такое прозвище упомянутому историческому лицу могло быть дано его политическими противниками и, возможно, не было лишено реального смысла, так как стремящиеся к ослаблению центральной власти местные феодалы могли выставить против «сильного и отважного» Деметрэ именно слабосильного и послушного им субъекта. Наконец, сама огласовка данного прозвища указывает на то, что оно возникло в той среде, в которой абхазский и мегрельский языки были средствами практического общения.

* * *

Упомянутое выше имя Шарагас в грузинских источниках встречается лишь в Армазской билингве. Эта исключительность объясняется и в свою очередь объясняет общую историческую ситуацию. С IV в., как мы это уже отметили, по крайней мере среди социальной элиты верх берут канонические христианские имена. Именам нехристианского происхождения практически не оставалось места ни при дворе правителей, ни в феодальных замках Грузии. Но они продолжали появляться не только у состоявших на службе у грузинских царей иноземцев (ср., например, Садун), но и в самой царской семье, в частности у жен-иноземок. Среди последних важную роль, как известно, играли женщины Северного Кавказа. Сохранение ими своих родных имен свидетельствовало, во-первых, о прочно укоренившейся в грузинском обществе традиции северокавказских, по преимуществу аланско-овсских имен, и, во-вторых, о слабости распространения на Северном Кавказе христианства, что выразилось в почти полном отсутствии у местных народов канонических христианских имен.

Имя Шарукан (груз. Шараган-и) до сих пор не сопоставлялось с Шарагасом Армазской билингвы, хотя формальную их идентичность доказывать не приходится. Судя по всему, имя Шарагас в Грузии не привилось и было основательно забыто. Первый из названных антропонимов известен из рассказа анонимного биографа Давида IV Строителя (1089—1125). В источнике, в частности, говорится о том, как, подыскивая средства для борьбы с внешними врагами и усиления своей власти внутри страны, Давид IV решил установить мирные договорные связи с кипчаками, «ибо ему было хорошо ведомо обилие племени кивчаков, легкость их и подвижность, стремительность их нашествий, податливость и вообще возможность подчинить их

своей власти»[52]. Ввиду этого, пишет далее автор, и взял Давид Строитель себе в супруги «желанную и повсеместно славную добродетелями царицу Гурандухт, дочь главнейшего среди кивчаков Атрака, сына Шарагана, законную супругу свою и царицу всея Грузии. Потому-то отправил людей доверенных и призвал кивчаков и тестя своего»[53]. Здесь необходимо отметить такую примечательную деталь, как живучесть в антропонимическом активе грузин персидской традиции, ибо имя Гурандухт — в основе древнеперсидского корня[54] — не могла носить половчанка (до сих пор у грузин распространен обычай заменять имя вводимой в дом невестки).

Далее биограф Давида повествует о том, как кипчаки просили грузинского царя «обезопасить им путь от овсов» (в то время это должно было быть непременным и, возможно, даже жестким условием). В источнике говорится, что в ответ на просьбу Давид и близкие ему лица «вступили в Овсети, и приветствовали их все цари овсетские и все мтавары их... И обменялись заложниками овсы и кивчаки, и таким образом легко воссоединил он (Давид IV — *Г. Ц.*) оба эти племена. И были меж ними любовь и мир, как между братьями. И прибрал крепости дарьяльские и все врата овсетские и кавказских гор. И обеспечил кивчакам мирный путь и вывел их великое множество; и тесть и братья супруги его (Давида. — *Г. Ц.*) потрудились неплохо; не зря получился привод их, ведь именно руками их истребил он сполна силы персидские... и при содействии их сотворил он дела дивные...»[55] Далее говорится об устройстве Давидом кипчаков в Грузии и добровольном их обращении в христианство, т. е. ассимиляции кипчаков грузинским населением.

Грузия с самого начала объединительного движения в единую феодальную монархию стала представлять такую политическую единицу, которая вызывала опасения даже у Восточноримской империи, так и не сумевшей провести свои планы ликвидации маленькой страны в горах Закавказья. В свою очередь Аланию-Овсети с полным основанием можно считать такой же важной политической единицей на Северном Кавказе, с таким же, как и в Грузинском царстве, многоплеменным населением. Неслучайно еще в начале новой эры римские и константинопольские кесари постоянно заигрывали с аланами, к чему они обычно не прибегали, когда бывали уверены в своих силах. То же самое можно сказать и о несостоявшемся окончательно покорении Алании арабами в VIII—IX вв. и монголами в XIII в. Основными причинами указанных явлений едва ли можно считать природные условия Северного Кавказа: и римляне, и византийцы, и арабы, и монголы стирали с лица земли государства и народы, часто обитавшие в более недоступных местах. Стремление грузинских правителей к политическому союзу с аланами-овсами диктовалось не рельефом Северного Кавказа, а степенью военного, социального и экономического потенциала этого региона и населяющих его народов. Без этого, разумеется, был бы немыслим даже такой факт, как создание багратионовской генеалогии царей Алании накануне женитьбы Давида Сослана на царице Тамар.

Антропонимия и на этот раз может дать свидетельства о специ-

фичности роли алан-овсов в исторических событиях в Закавказье, и не одной только Грузии. Грузинский царь Баграт IV (1027—1072) был женат на дочери овсского царя Дорголели — Борене. Основа этого имени, распространенная во многих языках иранской группы [56], в грузинскую среду, как справедливо отметила М. К. Андроникашвили, проникла именно в своем скифо-аланском варианте в значении «желтый», «рыжий» [57], что должно указывать на внешние признаки его носительницы, очевидно «блондинки». Последнее обстоятельство вполне соответствует общепризнанному описанию алан, известных своей светловолосостью, и потому мы здесь, вероятно, имеем тот факт, когда в имени отразился реальный смысл слова-имени.

Среди грузин имя Борена получило распространение чисто книжным путем, отражением чего явилось частое в грузинском письме смешение графически сходных букв Б и Ш, и в результате возникло ныне популярное в грузинской народной среде женское имя Шорена. Это еще раз подтверждает старый тезис Н. Я. Марра о том, что «заимствования имен из популярных книг в старину среди грузин было более, чем где-либо, обыкновенным явлением» [58].

Средневековые авторы свидетельствуют о том, что Аланию и Грузию (последнюю нередко под названием Абхазия) они иногда представляли единым государственным объединением. В ряду немногочисленных на этот счет материалов немаловажное значение могут иметь различные формы антропонимии. Так, в впервые изданной М. Тодуа уникальной персидской рукописи «Письмовник» («Тарасол»), хранящейся в Тебризской библиотеке и составленной, как пишет издатель, «для практики письмоводителей, специально зафиксированы самые ранние (начало XIII в.) и редкие сведения об эпитетах, титулах и владениях грузинских царей и государственных деятелей того периода» [59]. В названном документе персидский автор относится к Давиду IV Строителю с нескрываемым пиететом. Он оставил нам свидетельство о том, как Давид планировал распределить роли между своими преемниками на престоле. Так, в обращении, как предполагают, к Георгию Лаша (1210—1222) этот последний именован «царем царей Абхаза, Шака, Алана и Руса» [60]. Не вдаваясь в подробный комментарий приведенной титулатуры [61], обратим внимание на место в ней Алании.

Для уяснения данного вопроса важен факт из истории родства византийского императора Михаила VII Дуки (1071—1078), женатого на дочери грузинского царя Баграта IV Марфе, в замужестве Марии [62], в источниках и даже современных исследованиях нередко именуемой Марией Аланской [63]. В данном случае мы имеем дело не с оплошностью средневековых авторов, как склонны считать некоторые ученые [64]. Перед нами вполне определенная политическая тенденция, отразившая реальный ход исторического развития взаимоотношений Алании-Овсети с Грузинским царством, порой приводивших к их единству, возможному для условий феодальной формации. В этом аспекте следует понимать и отношение византийского автора Иоанна Цеца (XII в.) к императрице Марфе-Марии как к Марии Абхазской [65]. Цец, в жилах которого текла грузинская

кровь, считал абхазов, алан и иберов одним народом [66], но не в плане генеалогическом, а исключительно конфессионально-политическом.

Следует обратить внимание и на такую, казалось бы, незначительную деталь, как описание Анной Комнин внешности Марфы-Марии и ее сына Константина, с которым Анна была обручена. «Был он белокур, — писала Анна о своем суженом, — с молочно-белым лицом, на котором кое-где проступал румянец. Глаза у него были не белесые, а подобны ястребиным: как из золотой оправы сверкали они из-под бровей». О его матери Марфе-Марии: «Кожа у нее была бела, как снег, а лицо... имело оттенок весеннего цветка розы... Ее поднятые высоко брови были золотистыми, а глаза голубыми» [67]. Все это описание не может не навести на мысль о генетически унаследованных Марфой-Марией и ее сыном внешности их матери и бабки Борены, само имя которой вполне должно намекать на светлые волосы и голубые глаза аланки [68].

Как мы уже отметили, Давид IV Строитель несколько ослабил, хотя в исторической перспективе и временно, алано-овсскую традицию династических связей грузинских правителей. Она уступила место связям с половцами, о чем свидетельствует женитьба грузинского царя на дочери Атрака (Атарака), преемника половецкого правителя Шарукана.

Еще в прошлом веке исследователи пытались установить тождество Атрака Шараганис-дзе с известным по русским источникам Отроком, сыном «половецкого князя» Шарукана. В «Повести временных лет» под 1096 г. упоминаются среди «лучших половецких князей» два «брата Шарукана» [69], одного из которых, «Шарукана старого», разбил киевский князь Владимир Мономах в 1107 г. «около Лубна» [70].

В своих публикациях сведений грузинских источников о Северном Кавказе и России М. Джанашвили писал о соответствии Шарагнис-дзе с Шаруканом [71]. Это сопоставление в свое время получило признание ученых [72]. Но дело в том, что в грузинском источнике даются сведения не о Шарукане, а его сыне Отроке-Атраке, на это ясно указывается в форме «фамилии» Шараганис-дзе (*-ис* — показатель родительного падежа), что в дословном переводе значит «сын Шарукана». Это тот самый Отрок-Атрака, которого, согласно русским источникам, Владимир Мономах загнал «во Обезы за Железные врата» [73].

Среди различных персонажей русского устнопоэтического творчества (былины) важное место занимает и Отрок (Артак-Атрак) [74]. Это обстоятельство также свидетельствует о видной роли кипчаков-половцев на обширной территории между рубежами Грузинского царства и Киевской Руси, которые не представляли, однако, ни социально, ни этнически однородной массы. Основываясь лишь на косвенных данных, исследователи приходили к заключению, что Кипчакия представляла собой раннефеодальную монархию [75]. Реальность этого вывода подтверждается и антропонимией кипчаков. Ставшие нормой заимствования ими имен из среды такого политически сравнительно развитого и с историческими традициями госу-

дарственного образования, как Алания, разумеется, не были случайными: имена, как и прочие элементы культурной сферы, обычно заимствуются лишь при условии социальной и культурной готовности заимствующей стороны. Сюда же можно отнести и топонимию антропонимического происхождения, в которой также можно проследить ход взаимного алано-половецкого влияния. Так, по литературным источникам Древней Руси известен город под названием Шарукань, местонахождение которого точно не установлено, но предположительно ученые его локализуют в районе Северного Донца [76]. К. В. Кудряшов пишет, что «половецкие города назывались по имени своего хана (как это наблюдается и у печенегов). Со сменой хана, владельца города, менялось и название последнего. Шарукань в некоторых летописных списках носит название Осенева, по имени хана Асена (Осеня), по смерти которого стал называться по имени Шарука, едва избежавшего русского плена в 1107 г. на Хороле» [77]. Во всех этих наименованиях города Осенева, названного по имени «хана Асена (Осеня)» (так же как и Шарукань, названный по имени Шарукана), несомненные отголоски процесса взаимной ассимиляции половцев и алан [78]. Весь этот набор имен и названий в сочетании с фактом тождества основ имен Шарагас и Шарукан (Шараган) свидетельствует о непрерывности алано-овсской традиции на обширной территории, прилегающей к Северному Кавказу. Мнение И. Г. Добродомова о булгарском происхождении «половецкого» имени Шарукан, по его же словам, являющееся «несколько неожиданным» [79], вряд ли соответствует действительности. Указание автора на распространение в ряде европейских языков этого имени в значении «змей», «дракон» должно быть не чем иным, как распространением восточными славянами аллегорически ими осмысленного образа некогда грозного половецкого хана, носившего древнеаланское имя. В этот же контекст вписывается и значение имени Отрок.

Существует мнение о связи этого антропонима с осетинским Артак — «освященный, с именем иберийского (=картлийского) царя Артака (Артога), при котором римляне впервые вторглись в Восточную Грузию (65 г. до н. э.) [80]. Возможно, что именно к этой форме восходит зафиксированный в русских источниках вариант Атерак. Этому имени должно соответствовать в своде грузинских летописей [81] имя картлийского царя Адерки, восстанавливаемое П. Ингороквой по более раннему источнику «Обращение Картли» в форме Адерок [82] (правил в Картли в первой трети I в. н. э. и по иноземным источникам известен под именем Митридат) [83]. Во всяком случае, русское Отрок является продуктом контаминации на русской (=славянской) основе имени Атерак (какого бы оно ни было происхождения). Это языковое превращение основано на исторической закономерности и вытекает из характера русско-половецких взаимоотношений.

Согласно лингвистическим исследованиям, русское *отрок* — «дитя», «подросток», «воин»; с другой стороны — это «слуга», «раб», «работник» [84] (ср. производное от него *отрочник* — «отчаянный», «сорванец», «головорез» [85], возможно, более позднего происхождения и иного, вероятно, социального уровня). Наиболее важным сино-

нимом *отрока* в русском языке должен быть «мо́лодец», отложившийся в фольклорном образе «добрый молодец».

Таким образом, Отрок Шарукан осмысливался как «добрый молодец Шарукан». В этом уважительном эпитете применительно к врагу Руси в русской летописи отражено могущество половецкого объединения и острота борьбы с ним древнерусского населения. Но это уже область исследований другого плана.

[1] См.: *Кобрин В. Б.* Генеалогия и антропонимика (по русским материалам XV—XVI вв.). — В кн.: История и генеалогия. М.: Наука, 1977, с. 80 и сл.; *Суперанская А. В.* Общая теория имени собственного. М.: Наука, 1973 (там же библиография).

[2] Исключение составляет обширный труд Гр. Ачаряна «Словарь армянских личных имен» (тт. I—VI. Ереван, Изд-во Ереванского гос. ун-та, 1948—1962, на арм. яз.). Важное значение для антропонимического источниковедения могут иметь и такие работы, как: *Тупиков Н. М.* Словарь древнерусских личных собственных имен. СПб., 1903; *Веселовский С. Б.* Ономастикон. М.: Наука, 1974 (с предисловием В. И. Буганова); *Никонов В. А.* Опыт словаря русских фамилий. I—IV. — В кн.: Этимология. 1970. М.: Наука, 1972; Этимология. 1971. М., 1973; Этимология. 1973. М., 1975; Этимология. 1974. М., 1976. Теоретическим проблемам антропонимики посвящены также следующие работы В. А. Никонова: «Имя — социальный знак» (СЭ, 1977, № 5); «Имя и общество» (М.: Наука, 1974). Безусловную ценность для антропонимического источниковедения истории народов Кавказа будут иметь и соответствующие разделы в работе: *Андроникашвили М. К.* Очерки по грузинско-иранским языковым взаимоотношениям, т. 1. Тбилиси, 1966 (на груз. яз.), а также: *Баскаков Н. А.* Русские фамилии тюркского происхождения. М.: Наука, 1979 (использование этого труда требует большой осторожности ввиду не всегда научно выдержанной методологии).

[3] *Марр Н. Я.* Аркаун, монгольское название христиан, в связи с вопросом об армянах-халкедонитах. — Византийский временник, 1906, т. XII, № 1-2, с. 20—21.

[4] *Андроникашвили М. К.* Очерки..., т. 1, с. 443—445. Об армянской и грузинской формах имени Бакуриан-и см.: *Шанидзе А. Г.* Грузинский монастырь в Болгарии и его Типик. Грузинская редакция Типика. Тбилиси, 1971, с. 260, прим. 2 (на груз. и русск. яз.).

[5] Картлис цховреба. (История Грузии). Составил по всем рукописям С. Г. Каухчишвили. Т. 1. Тбилиси, 1955 (на древнегруз. яз. Далее: КЦ, 1).

[6] *Гаглойти Ю. С.* Аланы и вопросы этногенеза осетин. Тбилиси, 1966, с. 183—184. Кстати, значение имени Куджи (собака) не могло быть уничижительным по самому его существу. Абхазский ученый Г. А. Амичба обратил наше внимание на абхазское слово *а-кудж-ма* — «волк», которое безусловно соответствует алано-овсскому *куджи*. Действительно, как отмечают исследователи, в древнекавказской мифологии (в ряде архаических деталей корреспондирующей с индоевропейским миром) изображение собаки было сдвоено с образом волка (см.: *Иванов Вяч. Вс.* Сходные черты в культе волка на Кавказе, в древней Малой Азии и на Балканах. — В кн.: Кавказ и Средиземноморье. Тбилиси, 1980, с. 60 и др.). Это обстоятельство говорит о том, что имя Куджи в колхской антропонимической традиции является одним из конкретных свидетельств духовных связей западнокартвельских племен именно с древнеабхазским этносом, впоследствии выразившихся в образовании Абхазского царства, объединившего всю Западную Грузию.

[7] См.: *Марр Н. Я.* Боги языческой Грузии по древнегрузинским источникам. — Зап. Вост. отд. Русского арх. об-ва, 1902, т. XIV, с. 5; *Андроникашвили М. К.* Очерки..., 1, с. 498—499. Имя Фарнаваз и ныне встречается у грузин старшего поколения в народной форме: Фарнаоз.

[8] *Страбон.* География. М.: Наука, 1964, с. 474.

[9] *Каухчишвили Т. С.* География Страбона. Сведения о Грузии. Тбилиси, 1959, с. 286—287 (на груз. яз.).

[10] КЦ 1, с. 25; *Мровели Леонти.* Жизнь картлийских царей. Извлечение сведений об абхазах, народах Северного Кавказа и Дагестана. Пер. и комм. Г. В. Цулая. М.: Наука, 1979, с. 29, 30.

[11] *Страбон.* География, с. 474. Подробную интерпретацию этих сведений см.: *Меликишвили Г. А.* К истории древней Грузии. Тбилиси, 1959, с. 290 и сл.; Очерки истории Грузии, т. 1. Тбилиси, 1970, с. 458 и сл. (на груз. яз.).

[12] *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор, т. 1. М.; Л., 1949, с. 154; *Он же.* Историко-этимологический словарь осетинского языка, т. 3. М.: Наука, 1980, с. 42—43 (здесь же высказано предположение о связи данного имени с этнонимом «сарматы»); *Андроникашвили М. К.* Очерки..., 1, с. 492—493. К этому антропониму восходит широко распространенное у современных грузин и ряда других народов Кавказа (абхазцев, осетин, некоторых народностей Дагестана) имя Заур (исходная форма Саурмаг сохранилась среди грузин исключительно как литературное имя).

[13] М. К. Андроникашвили (указ. соч., с. 500—502) утверждает, что имя картлийского царя Фарнаджома (189—161 гг. до н. э.) имеет скифо-сарматское происхождение, с чем вряд ли можно согласиться (ср.: *Марр Н. Я.* Боги языческой Грузии..., с. 7).

[14] *Миллер Вс. Ф.* Осетинские этюды, т. 3. М., 1887, с. 15 и сл.

[15] *Меликишвили Г. А.* К истории древней Грузии, с. 338 и др.; Очерки истории Грузии, т. 1, с. 510, 516 и др.

[16] *Меликишвили Г. А.* К истории древней Грузии, с. 58.

[17] *Корнелий Тацит.* Соч. в двух томах, т. 1. Л.: Наука, 1969, с. 213. Обстоятельный анализ сведений Тацита о событиях этого периода истории народов Закавказья и места в ней Радамиста см.: *Меликишвили Г. А.* К истории древней Грузии, с. 341—344. Реалистический характер «восточных» сюжетов в повествовании Тацита не вызывает сомнения, хотя, как отмечают исследователи, для римского историка они имели особое значение: резче оттенить негативные явления в империи начала н. э. (*Kuhnert F.* Die Funktion der Orientberichte in der Darstellungskunst des Tacitus. — В кн.: Кавказ и Средиземноморье. Тбилиси, 1980, с. 117—120).

[18] *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор, 1, с. 165.

[19] Там же. Ср. имя «боспорского царя» Радамсанди — «первая радость» (Там же, с. 181; см. также: Корпус боспорских надписей. М.; Л.: Наука, 1965, с. 39, 40, 530, 754, 764—765).

[20] Русудaниани. Под ред. И. В. Абуладзе и И. М. Гигинейшвили. Тбилиси, 1957 (на груз. яз.). Кроме того, обнаруживается редкое в грузинской реальности параллельное использование данного имени: и как женского, и как мужского.

[21] Еще А. Мейе отмечал отражение в антропонимии индоевропейских народов характерных словосочетаний. «Важное значение сложения в индоевропейском видно из того, — писал он, — что торжественные личные имена людей обыкновенно были сложными словами... В просторечии эти сложные личные имена заменялись, а иногда и сопровождались сокращенными (или ласкательными) формами» (*Мейе А.* Введение в сравнительное изучение индоевропейских языков. М.; Л., 1938, с. 300). Есть основания предполагать, что популярные у пшавов и хевсуров сложные имена, такие, как: Мзекала («Солнце-дева»), Мзевинари (труднопереводимое, но по смыслу значащее: «Кто же солнце, если не ты») и т. п., являются одним из отголосков тесных связей горцев Восточной Грузии с древнеаланскими племенами.

[22] *Меликишвили Г. А.* К истории древней Грузии, с. 344—345; Очерки истории Грузии, 1, с. 516; *Виноградов В. Б.* Сарматы Северо-Восточного Кавказа. Грозный, 1963, с. 163—164.

[23] Подробно об этом см.: *Меликишвили Г. А.* К истории..., с. 345—347 и др.; *Моисей Хоренский.* История Армении. М., 1983, с. 121.

[24] *Меликишвили Г. А.* К истории..., с. 348 и сл.; Очерки истории Грузии, 1, с. 519—520.

[25] *Миллер Вс. Ф.* Осетинские этюды, т. 3, с. 22. На это указано, между прочим, и в приведенном сведении из сочинения Мовсеса Хоренаци, в котором прямо говорится, что именно аланы привлекли на свою сторону иберов,

т. е. инициаторами, а потому и главной действующей силой в данном случае могли быть собственно аланы.

26 *Меликишвили Г. А.* К истории, с. 348.

27 М. К. Андроникашвили восстанавливает указанный антропоним согласно тексту сочинения Мовсеса Хоренации, в котором он соответствует Кардзаму (*Андроникашвили М. К.* Очерки..., 1, с. 506).

28 Там же, с. 507.

29 См.: Очерки истории Грузии, 1, с. 657 и др.

30 *Церетели Г. В.* Армазская билингва. — Изв. ИЯИМК АН Груз. ССР, Тбилиси, 1942, т. 3; *Он же.* Надпись из Армази времен грузинского царя Митридата. — В кн.: Тезисы X сессии Отд. общ. наук АН Груз. ССР; *Меликишвили Г. А.* К истории..., с. 348, 362 и др.

31 *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор, 1, с. 152, 180, 235; *Он же.* Историко-этимологический словарь..., т. 3, с. 77 и др.; *Ахвледиани Г. С.* Сборник избранных работ по осетинскому языку, т. 1. Тбилиси, 1960, с. 171.

32 *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор, 1, с. 190; *Ахвледиани Г. С.* Сборник..., с. 171.

33 *Толстой И. И.* Из области боспорской ономастики. — ВДИ, 1955, № 1, с. 14. Имя Зевах отмечено еще на трех геммах из древней Иберии (см.: *Каухчишвили Т. С.* Греческие надписи Грузии. Тбилиси, 1951, с. 261, 263 (на груз. яз.).

34 *Абаев В. И.* Осетинский язык и фольклор, 1, с. 157.

35 Там же. Гр. Ачарян считал основу этого имени неизвестного происхождения (*Ачарян Гр.* Словарь армянских личных имен, т. 1. Ереван, 1942, с. 231, на арм. яз.). Подробная этимология дана: *Андроникашвили М. К.* Указ. соч., с. 426.

36 *Кекелидзе К. С.* К вопросу об иерусалимском происхождении грузинской церкви. — *Кекелидзе К. С.* Этюды по истории древнегрузинской литературы, т. 4. Тбилиси, 1957, с. 360.

37 *Бердзенишвили Н. А.* Вопросы истории Грузии, т. 9. Тбилиси, 1979, с. 24 (на груз. яз.).

38 См.: *Марр Н. Я.* Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием. — Зап. Вост. отд. Русского арх. об-ва, СПб., 1905, т. XVI.

39 *Бердзенишвили Н. А.* Вопросы...

40 *Джавахишвили И. А.* История грузинского народа, т. 1. Тбилиси, 1960, с. 41 и сл. (на груз. яз.). Автор делает обстоятельный анализ связей образа христианского «святого Георгия» с дохристианскими верованиями грузин. Особой популярностью культ святого Георгия в Грузии стал пользоваться с начала IX в. (см.: *Кекелидзе К. С.* «Святые воины» в древнегрузинской литературе. — *Кекелидзе К. С.* Этюды по истории древнегрузинской литературы, т. 2. Тбилиси, 1945, с. 6 и др. (на груз. яз.). См. также: *Сургуладзе И. К.* Гиорги. — В кн.: Мифы народов мира. М., 1980, с. 304; *Вирсаладзе Е. Б.* Грузинский охотничий миф и поэзия. М., 1976, с. 142—145).

41 Обе эти концепции на широком историческом фоне изложены в следующих трудах: *Шанидзе А. Г.* Грузинский монастырь в Болгарии и его Типик. Греческая редакция Типика издана: Типик Григория Пакуриана. Пер. и комм. В. А. Арутюновой-Фиданян. Ереван, 1978. См. также: *Ломоури Н. Ю.* К истории Бачкова монастыря в Болгарии. Тбилиси, 1981; *Lemerle P.* Le Tipikon de Gregoire Pakourianos. — In: Cinq etudes sur le XI siecle Bisantin. Paris, 1977.

42 *Шанидзе А. Г.* Грузинский монастырь..., с. 268, груз. оригинал, с. 68. С таким же подчеркнутым пиететом говорится и в греческом переводе Типика (указ. изд. В. А. Арутюновой-Фиданян, с. 75).

43 *Шанидзе А. Г.* Указ. соч., с. 321, груз. оригинал, с. 118.

44 *Марр Н. Я.* Крещение армян, грузин...; *Мурадян П. М.* Кавказский культурный мир и культ Григория Просветителя. — В кн.: Кавказ и Византия, т. 3. Ереван, 1982, с. 20 и др. Отметим также, что известный грузинский деятель Григорий Хандзтийский (859—961 гг.) выстроил в Кларджети храм «в честь» св. Георгия (см.: *Марр Н. Я.* Георгий Мерчул. Житие Григория Хандзтийского. Грузинский текст. Введение, издание, перевод с Дневником поездки в Шавшию и Кларджию. СПб., 1911, с. 94 и др.).

[45] Шатбердский сборник. Тбилиси, 1979 (на груз. яз.); *Кекелидзе К. С.* История грузинской литературы, т. 1. Тбилиси, 1960, с. 134 и др. (на груз. яз.).

[46] *Джанашиа С. Н.* О времени и условиях образования Абхазского царства. — Труды, т. 2, Тбилиси, 1952, с. 330.

[47] *Анчабадзе З. В.* Из истории средневековой Абхазии. Сухуми, 1959, с. 77; *Цулая Г. В.* Об абхазской антропонимии. — В кн.: Этнография имен. М.; Наука, 1971, с. 72.

[48] См.: *Кекелидзе К. С.* Отражение борьбы за культурную независимость в древнегрузинской литературе. — Этюды..., т. 4, с. 110—113; *Арутюнова-Фиданян В. А.* Армяне-халкедониты на восточных окраинах Византийской империи. Ереван, 1979, с. 9 и сл.; *Ломоури Н. Ю.* К истории...

[49] *Анчабадзе З. В.* Из истории средневековой Абхазии, с. 122—123.

[50] КЦ, 1, с. 272.

[51] *Кварчия В. Е.* Животноводческая (пастушеская) лексика в абхазском языке. Сухуми, с. 108. Автор ошибочно относит прозвище Чала к слепому абхазскому правителю Феодосию.

[52] КЦ, 1, с. 345. Обстоятельный анализ сведений грузинских источников о кипчаках см.: *Анчабадзе З. В.* Кипчаки Северного Кавказа по грузинским источникам. — В кн.: Происхождение балкарцев и карачаевцев. Материалы совещания 1959 г. Нальчик, 1960.

[53] КЦ, 1, с. 345.

[54] *Андроникашвили М. К.* Очерки..., с. 458.

[55] КЦ, 1, с. 345—346. Мир и согласие между кипчаками и аланами, их взаимный союз — исторически зафиксированный факт, с чем, между прочим, столкнулись в свое время монгольские завоеватели. Именно это обстоятельство вынудило последних обратиться к кипчакам со следующими словами: «Мы и вы одного рода, а эти аланы не из наших, так что вам нечего помогать им» (Цит. по: *Бартольд В. В.* Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии. — В кн.: *Бартольд В. В.* Соч., т. 5. М.; Наука, 1968, с. 130—131). В результате легко возникшего разобщения кипчаков и алан монголы без особого труда одержали победу над обоими народами.

[56] *Justi F.* Iranische Nammenbuch, S. 70.

[57] *Андроникашвили М. К.* Очерки..., с. 132—133. Этимология данного термина см.: *Абаев В. И.* Историко-этимологический словарь..., т. 1, с. 269—271. Между прочим, царица Борена, осетинка по «крови», внесла свою лепту и в историю грузинской словесности: сохранилось одно ее стихотворение духовного характера (см.: Хрестоматия по древнегрузинской литературе, т. 1. Сост. С. И. Кубанейшвили. Тбилиси, 1946, с. 351, на груз. яз.).

[58] *Марр Н. Я.* «Мудрость Балавара», грузинская версия «душеполезной истории о Варлааме и Иоасафе». — Зап. Вост. отд. Русского арх. общ-ва, 1889, т. 3, вып. 4, с. 224.

[59] Грузинско-персидские этюды, т. 3. Пер. и комм. М. Тодуа. Тбилиси, 1979, с. 201 (русск. резюме).

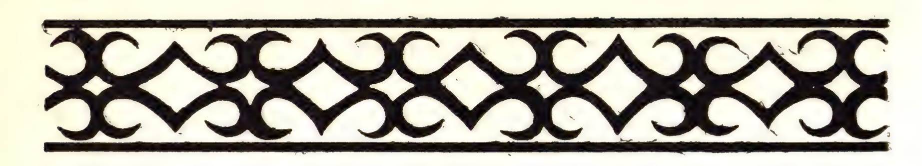
[60] Там же, с. 5, 31—33 (на груз. яз.).

[61] Из данного М. Тодуа обстоятельного примечания к этому тексту, обращает внимание интерпретация названия Русы. Издатель, основываясь на различных источниках и многочисленных исследованиях по этому вопросу, приходит к заключению, что в данном случае под этим названием подразумевается часть древнерусского населения, оторванная от собственно Руси и еще в XII в. населявшая Северный Кавказ в непосредственной близости от государства грузинских Багратионов, особенности взаимоотношений с которыми и отразились в представляемой персидскими авторами титулатуре грузинских правителей (Грузинско-персидские этюды, с. 37—48).

[62] Выбор этого имени был не случайным и, надо думать, связан с семейными традициями Баграта IV, мать которого тоже звали Марией.

[63] *Каухчишвили С. Г.* Георгика. Сведения византийских авторов о Грузии. Т. 6. Тбилиси, 1966, с. 160 (на груз. яз.); Иоанн Скилица. Перевод с оригинала. Пред. и прим. Р. М. Бартикяна. Ереван, 1979, с. 265, 383, прим. 791 (на арм. яз.). Грузинские источники о Марфе-Марии см.: Афонский сборник, Тифлис, 1901 (на груз. яз.); КЦ, 1, с. 307—308.

64 См.: *Шанидзе А. Г.* Грузинский монастырь..., с. 259.
65 *Каухчишвили С. Г.* Георгика, т. 7, с. 23.
66 Там же. См. также: *Бибиков М. В.* Византийские источники по истории Руси, народов Северного Причерноморья и Северного Кавказа (XII—XIII вв.). — В кн.: Древнейшие государства на территории СССР. 1982. М.: Наука, 1981, с. 40—41.
67 *Анна Комнина.* Алексиада. Пер. и комм. Я. Н. Любарского. М.: Наука, 1965, с. 117, 119. Об императрице Марии см. также: *Брегадзе Т. М.* Сведения Никифора Вриения о Грузии. — В кн.: Материалы по истории Грузии и Кавказа, вып. 31, Тбилиси, 1954, с. 235—240 (на груз. яз.); *Нодиа И. М.* Грузинские материалы о византийской императрице Марфе-Марии. — В кн.: Византиноведческие этюды. Тбилиси, 1978, с. 146.
68 Ср. составленное Михаилом Пселом (XI в.) описание внешности аланки-заложницы императора Константина IX (1042—1055), скромная внешность которой была украшена «двумя прелестями: белоснежной кожей и прекрасными лучистыми глазами» (*Михаил Псел.* Хронография. Пер. и прим. Я. Н. Любарского. М.: Наука, 1978, с. 116).
69 Повесть временных лет. Ч. 1. Текст и перевод. Подготовка текста Д. С. Лихачева и Б. А. Романова. М.; Л., 1950, с. 363.
70 Там же, с. 388—389.
71 *Джанашвили М.* Известия грузинских летописей и историков о Северном Кавказе и России. — СМОМПК, 1897, вып. 22, с. 35, прим. 6.
72 ЖМНП, 1897, ч. CCCXIII, № 10, отд. 2, с. 328.
73 Там же, с. 329.
74 *Соколов Б.* Былины. Исторический очерк, тексты, комм. М., 1918, с. 23 и др.
75 *Анчабадзе З. В.* Кипчаки Северного Кавказа..., с. 124—125.
76 См.: *Кудряшов К. В.* Половецкая степь. М., 1948, с. 119; см. также: Повесть временных лет. Ч. II. Статьи и комм. Д. С. Лихачева. М.; Л., 1950, с. 474; *Рыбаков Б. А.* Древняя Русь. Сказания. Былины. Летописи. М., 1963, с. 121.
77 *Кудряшов К. В.* Половецкая степь, с. 119.
78 Ср.: *Лавров Л. И.* Карачай и Балкария до 30-х годов XIX в. — КЭС, 1969, с. 68—69. Об эволюции племенного названия «кипчаки» на Северном Кавказе см.: *Волкова Н. Г.* Этнонимы и племенные названия Северного Кавказа. М.: Наука, 1973, с. 75—76, 81—84.
79 *Добродомов И. Г.* Отражение ротацизма в булгарских заимствованиях. — ВЯ, 1974, № 4, с. 109—110.
80 *Абаев В. И.* Скифо-сарматские наречия. — В кн.: Основы иранского языкознания. Древнеиранские языки. М., 1979, с. 289; *Джавахишвили И. А.* История грузинского народа, т. 1, с. 165—167; *Джанашиа С. Н.* Труды, т. 2, с. 15—19; *Меликишвили Г. А.* К истории древней Грузии, с. 322 и сл.
81 См.: КЦ, 1, с. 32—35 и др.
82 См.: *Ингороква П.* Краткий обзор истории грузинской литературы. — Мнатоби, Тбилиси, 1939, № 10—11, с. 261 (на груз. яз.).
83 *Меликишвили Г. А.* К истории древней Грузии, с. 58 и др.
84 См.: *Срезневский И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка, т. 2. СПб., 1895, стб. 764—765. В связи с совмещением двух, казалось бы, противоположных понятий ср. древнегруз. *кма* и *мо-кмэ* — «воин», «юноша», «вассал», «раб».
85 См.: *Преображенский А. Г.* Этимологический словарь русского языка. М., 1910—1914, с. 669.



МАТЕРИАЛЫ ЭКОНОМИЧЕСКИХ ОБСЛЕДОВАНИЙ КАВКАЗА 1880-х ГОДОВ КАК ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ ИСТОЧНИК

Н. Г. Волкова

Ценность письменных источников для изысканий в области этнографии общеизвестна. Без них очень трудно, а порой и просто невозможно восстановить культурные и бытовые реалии прошлых веков. Поэтому поиск новых источников, их анализ и введение в научный оборот было и остается одной из актуальных задач этнографической науки. Кавказоведению повезло в том смысле, что оно обладает богатейшей источниковедческой базой. Основной круг источников (помимо архивных), в котором современные исследователи Кавказа черпают необходимые сведения, достаточно традиционен: это такие широко известные и пользующиеся заслуженным авторитетом издания, как «Сборник сведений о кавказских горцах», «Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа», «Азгагракан андес», газеты «Кавказ», «Терские ведомости», «Каспий», «Дроэба», «Иверия» и многое другое. В этих изданиях аккумулирован огромный по объему и ценнейший по существу этнографический материал, поэтому неудивительно, что исследователи обращаются к этим источникам уже не одно десятилетие. Вместе с тем этнографическая литература по народам Кавказа обладает еще одним уникальным изданием, которое по непонятным причинам почти не привлекало внимание специалистов. Речь идет о «Материалах для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края» (далее «Материалы») [1].

Выход в свет «Материалов» связан со следующими обстоятельствами. В 1883 г. значительная часть земель Кавказа, находившаяся до этого в ведении Военно-народного управления, была объявлена «государственным имуществом» и с этого времени оказалась в распоряжении Министерства государственных имуществ. Тогда же было решено провести всестороннее экономико-статистическое исследование населения этих территорий. Крайняя запутанность земельного вопроса на Кавказе, острая необходимость упорядочения правил пользования пастбищными угодьями и водными источниками делали проведение такого обследования первоочередной задачей. Ее выполнение потребовало сбора массового статистического материала, изучения сотен закавказских селений, детального знакомства с различными сторонами культуры и быта большинства

народов Закавказья. Часть Кавказа — Дагестан, Закатальский и Сухумский округа, Карсская и Батумская области, Сванетское приставство остались в Военно-народном управлении и поэтому не подлежали данному обследованию.

Авторами «Материалов» были люди самых разных профессий[2]. Работы возглавил крупный правительственный чиновник, специально командированный из Петербурга на Кавказ, И. И. Тихеев. Первоначально в ней приняли участие 10 человек — специалисты из Петербурга и с Кавказа. Однако очень быстро число участников обследования возросло до 32 человек. Это были Иосиф Захарович Андроников, инженер в строительном отделе Тифлисского губернского правления; Александр Михайлович Аргутинский, тифлисский общественный деятель; Илья Лукич Бахтадзе (1858—1900), журналист (писал в основном под псевдонимом Ил. Хонели), учился в Кутаисской гимназии, был вольнослушателем в Петербургском университете. С 1882 г. работал в газетах «Кавказ», «Каспий», «Новое обозрение», «Тифлисский листок». Павел Семенович Варавин, управляющий государственными имуществами Бакинской губернии и Дагестанской области; Христофор Аваакумович Вермишев, в 1884 г. окончил Петровскую сельскохозяйственную академию, с 1885 г. секретарь Кавказского общества сельского хозяйства и редактор его изданий, затем член совета этого общества, в дальнейшем прогрессивный общественный деятель и публицист. Виктор Николаевич Геевский (ум. в 1901 г.) агроном, в 1880-х годах уполномоченный Министерства государственных имуществ на Кавказе. Соломон Адамович Егиазаров (1852—1920), уроженец Эриванской губернии, окончил Тифлисскую гимназию, в 1880 г. — юридический факультет Московского университета, ученик М. М. Ковалевского, по рекомендации которого был оставлен при университете для приготовления к профессорскому званию. В 1881 г. командирован на два года за границу. В 1885 г. поселился в Тифлисе, где служил по Министерству государственных имуществ и принял участие в обследовании экономического быта государственных крестьян. Александр Давыдович Ерицов (1841—1902) окончил Тифлисскую гимназию, служил в Тифлисской казенной палате, работал в Кавказской археографической комиссии. Ему принадлежит ряд ценных статей по истории и археологии Кавказа. Степан Павлович Зелинский (1834—1904) работал учителем в Закаталах, затем в Эриванской гимназии. В начале 80-х годов переехал в Тифлис, где служил производителем работ по Министерству земледелия и государственных имуществ на Кавказе. В 70-х годах постоянный корреспондент газет «Тифлисский вестник» и «Кавказ», печатался в изданиях Кавказского общества сельского хозяйства. Игнатий Осипович Иосселиани, член совета Кавказского общества сельского хозяйства. Александр Айрапетович Калантар (1855—1913), по окончании в 1879 г. Петровской сельскохозяйственной академии в Москве работал в России и на Кавказе по скотоводству и молочному хозяйству. С 1886 г. на Кавказе изучал состояние местного скотоводства; впоследствии активный деятель Кавказского общества сельского хозяйства, редактор

газеты «Кавказское сельское хозяйство». Дмитрий Авдеевич Кистинев (1860—1901), уроженец Баку, где окончил реальное училище и первое время работал в нем. Затем жил в Тифлисе, занимался журналистикой, работая в газетах «Кавказ», «Кавказский вестник», «Тифлисский листок». Михаил Николаевич Кучаев (1835—1893) окончил Михайловскую артиллерийскую академию. Преподавал физику в Павловском кадетском корпусе. С 1863 г. на гражданской службе, главным образом по крестьянским делам (с 1876 г. на Кавказе). В конце 80-х—начале 90-х годов вице-президент Кавказского общества сельского хозяйства, председатель Закавказского статистического комитета. Михаил Вахтангович Мачабели (род. в 1858 г.) по окончании Тифлисского реального училища учился в Петровской сельскохозяйственной академии, с 1883 г. на службе в Тифлисской городской управе. С 1885 г. в комиссии Тихеева, с 1887 г. чиновник особых поручений при Управлении государственных имуществ Тифлисской губернии, тифлисский общественный деятель. Соломон Вахтангович Мачабели, чиновник особых поручений при Управлении государственных имуществ Елисаветпольской губернии. Яков Сергеевич Медведев (род. в 1846 г.), уроженец Тифлиса, окончил в 1865 г. Лесную академию, затем на службе на Кавказе в Управлении государственных имуществ, с 1886 г. помощник уполномоченного министра государственных имуществ на Кавказе. Дмитрий Павлович Носович, чиновник Министерства государственных имуществ. Александр Васильевич Парвицкий (ум. в 1899 г.). Матвей Петрович Псарев, инженер Управления государственными имуществами Тифлисской губернии. Арам Егорович Хан-Агов, лесничий Нахичеванского уезда Эриванской губернии. Иван Степанович Хатисов (1838—1894), окончил Лазаревский институт восточных языков и физико-математический факультет Московского университета, с 1861 г. на службе в Управлении сельского хозяйства и промышленности на Кавказе, с 1884 г. и до смерти управляющий государственными имуществами Тифлисской губернии и Закатальского округа. Николай Николаевич Шавров, преподаватель естественных наук в Закавказском девичьем институте. О некоторых авторах «Материалов» — Н. А. Абелове, С. К. Алифине, А. Н. Арасханианце, А. А. Гласко, А. Г. Деконском, В. Ф. Каменском, П. В. Котляревском, Ф. Т. Маркове, Н. К. Никифорове, П. Н. Ягодынском — сведений пока не найдено.

Таким образом, состав участников экономического обследования в профессиональном отношении был довольно разнообразным и достаточно квалифицированным. Это специалисты по сельскому хозяйству, ученые, инженеры, педагоги, журналисты, общественные деятели, крупные чиновники. Часть участников обследования была из представителей кавказских народов, многие — уроженцы Кавказа. Все это делало достаточно высоким профессиональный уровень «Материалов».

Как отмечалось, экономическому обследованию подлежало не все крестьянское население Закавказья, а лишь часть его — государственные крестьяне, составлявшие основную долю местного

крестьянства. Экономико-статистические работы, осуществлявшиеся в течение ряда лет, в 1885—1895 гг. завершились изданием следующих капитальных трудов: «Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края» (т. I—VII, Тифлис, 1885—1887), «Свод материалов по экономическому быту государственных крестьян Закавказского края» (т. I—V, Тифлис, 1887—1888), «Материалы для устройства казенных летних и зимних пастбищ и для изучения скотоводства на Кавказе» (т. I—III, Тифлис, 1887—1895).

Предметом исследования данной статьи являются только «Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края», включающие 41 статью, насыщенные разнообразными этнографическими и статистическими сведениями. Последние излагаются по единой программе, специально разработанной Закавказским статистическим комитетом и опубликованной в первом томе «Материалов». Каждая статья посвящена одному из уездов (или его части) и состоит из небольшого введения, девяти крупных разделов и приложений — списков обследованных селений с указанием числа дымов (податная единица), жителей, размеров земельного участка и поголовья скота.

Введение включает всестороннюю характеристику уезда, его границ, природных условий, занимаемой площади, численности жителей, числа поселений. Далее следуют разделы: I. Население; II. Земельное довольствие; III. Отношение обществ к казенным лесным дачам; IV. Отношение обществ к казенным летним и зимним пастбищам (эйлагам и кишлагам); V. Отношение обществ к казенным оброчным статьям; VI. Отношение обществ к землям частного владения; VII. Источники благосостояния крестьян помимо земледелия; VIII. Свободные казенные земли и статьи; IX. Податное обложение.

Приведенные названия разделов не раскрывают в полной мере представленный в них материал. Так, в разделе «Население» даны названия обществ и населенных пунктов изучаемого уезда, исторические сведения об этой территории, этнический и конфессиональный состав населения, его демографическая характеристика: численность по уезду в целом и по отдельным народам, распределение по полу, плотность, естественный прирост, число дымов, средняя численность дыма в целом по уезду и по отдельным народам, факты миграционной подвижности местного населения. Значительны этнографические материалы и в разделе «Земельное довольствие». Это формы и способы землепользования, порядок наследования подымных участков, посемейные разделы, т. е. вопросы, во многом связанные с местным обычным правом. Не менее ценен в этнографическом плане VII раздел, в котором дано детальное описание таких отраслей местного хозяйства, как полеводство, скотоводство, садоводство, в том числе виноградарство, огородничество, птицеводство, пчеловодство, шелководство, «посторонних заработков», т. е. ремесел и отходничества. Существенно, что в этом разделе авторы в большинстве не ограничиваются описанием предметов и явлений, непосредственно

связанных с названными вопросами, т. е. сортов культур, сельскохозяйственных орудий, процессов пахоты, сева и молотьбы, видов скота и пр., но и привлекают другого рода материалы, например по праздникам, обычаям и т. п.

Менее этнографичны разделы других статей. Однако и в них имеются сведения, могущие заинтересовать этнографа. Например, в третьем разделе приведены данные об использовании в местном крестьянском быту различных пород древесины, фруктов, ягод, лесных трав. В четвертом разделе даны подробные описания отгона скота, перегонных путей, быта закавказцев во время их пребывания на летних пастбищах. Даже в таком разделе, как «Податное обложение», сообщаются важные для характеристики бытовой культуры факты. Особенно интересны в этом плане бюджеты отдельных семей, рассматриваемые по некоторым народам и социальным прослойкам крестьян (бедняки, середняки, богачи). Такого рода бюджетные обследования сами по себе представляют интересный и вполне самостоятельный источник.

Конечно, не все области народного быта в достаточной мере получили отражение в «Материалах». В первую очередь это относится к обрядам, что вполне понятно, если учесть направленность и специфику нашего источника. Однако и здесь следует отметить исключения. Это прежде всего статья М. В. Мачабели, в которой автор подробно и с большим знанием предмета описывает обрядовую жизнь грузинских горцев Тионетского у. — тушин, хевсур, пшавов. Сам Мачабели так пишет о причинах, побудивших его включить в статью некоторые сведения о народных обрядах и верованиях. «В родовой общине, кроме чисто экономической связи, существует еще тесная родственная связь, благодаря которой все члены составляют братскую общину. Такие родственные общины еще теснее связываются религиозными воззрениями жителей, и потому родовые общины из себя представляют и религиозно-нравственное братство. Хотя, по-видимому, к предмету моего труда не относится исследование религиозных воззрений жителей, но в общинах Тионетского уезда оно имеет такое существенное значение на всю экономическую жизнь и на формы владения землей, что пройти их молчанием я не считаю возможным» [3].

Даже простое перечисление тем и аспектов народной культуры, исследуемых в «Материалах», раскрывает их насыщенность этнографической информацией. Получение столь полных и к тому же достаточно достоверных сведений было возможно лишь благодаря разнообразию привлекаемых источников и методике обследования: опросу местных жителей и наблюдений над их бытом, использованию данных посемейных списков, которые в последней четверти XIX в. велись в большинстве населенных пунктов Закавказья, привлечению литературных и опубликованных статистических данных (например, камерального обследования 1873 г.). Наибольшие трудности были связаны со сбором статистики. Так, сведения о числе душ (мужчин и женщин) в семье (дыме) по обследованным селам получались путем сопоставления опросов каждого домохозяина и

посемейных списков, которые давно велись в христианских селах края, а в послереформенное время — и среди мусульман (сельские муллы занимались этим по заданию местной администрации и распоряжению духовного управления). Как отмечается в «Материалах», наиболее сложно было в уездах Елисаветпольской и Бакинской губерний. Статистика на местах была поставлена плохо, почти не велись записи, население было безграмотным. Старшины не знали не только русского языка, как пишет Котляревский в отношении части азербайджанских сел, «но и татарской грамоты». В мусульманских селах не велись метрические книги. В христианских селах положение было несколько лучше: здесь сельская администрация и духовенство вели более точные и постоянные записи [4].

Большую помощь в работе участникам экономического обследования оказывала уездная и сельская администрация, с ее помощью нужные данные собирали по вышеупомянутой программе. Большинство собранных таким образом данных проверялось личным опросом самими составителями «Материалов». О масштабах проведенной работы говорит, в частности, число обследованных в Закавказье населенных пунктов — около 4 тыс.[5] и численность изученного населения — 1 671 230 человек.

Переходя к разбору источника, отмечу, что в задачу настоящей статьи не входит детальная характеристика всех имеющихся в нем этнографических материалов. Задача статьи видится в другом: обратить внимание кавказоведов на ценные и разнообразные этнографические свидетельства (и не только по хозяйству), охватывающие обширные территории Закавказья и множество народов этого края.

* * *

Каждая статья «Материалов» начинается с описания природных условий рассматриваемой территории — уезда или его части. Такие очерки интересны и важны не только как географические характеристики. Сведения, содержащиеся в них, дают возможность в какой-то мере проследить зависимость демографических данных и этнографических явлений от местной экологической среды. Специально эта тема не отражена в источнике, однако косвенные данные для ее разработки имеются и именно эта сторона географических очерков может заинтересовать этнографов. Яркой иллюстрацией такой взаимосвязи культуры и экологии могут служить некоторые факты миграций, сообщаемые в «Материалах». Так, в 1860—1870-х годах среди части горцев Азербайджана — крызов усилились переселения на равнину, в Мюшкюр — область с жарким и влажным климатом. И хотя на три летних месяца крызы уходили со скотом на летние пастбища в горы, все-таки вредное влияние непривычного для них климата не замедлило сказаться: к 1880-м годам численность крызов уменьшилась [6].

Отчетливо прослеживается связь экологии с хозяйством. Природные условия, например, горной зоны Закавказья способствовали развитию здесь скотоводства, земледелие же было минимальным. В равнинно-предгорной зоне с обширными землями, с более благо-

приятным климатом ведущей отраслью хозяйства было земледелие, а также садоводство и виноградарство. Скотоводство же не играло в жизни местного населения столь большой роли, хотя, конечно, в небольших размерах, необходимых для нормального жизнеобеспечения местного населения, оно имелось. Заметно различались в горах, предгорьях и на равнине традиционные сельскохозяйственные орудия. На равнине, где были более тяжелые почвы, их обработка производилась тяжелым плугом (гутани, котан), в который впрягали 8—12 пар волов или быков. В предгорье был распространен более легкий плуг (например, груз. *ачача*) с упряжью в три пары волов. Наконец, в горах землю обрабатывали орудием типа сохи (орхели, дзибир, джилги, джют), в нее впрягали пару быков. В тех местах, где невозможно было использовать даже соху (например, на крутых склонах гор), почву обрабатывали вручную мотыгой [7].

Связь культуры с природной средой не менее явственна в поселениях и жилище. Например, горный рельеф местности обусловливал типы скученных поселений, располагавшихся обычно по склону горы уступами [8]. В горной местности, писал Котляревский о северной части Азербайджана, «по недостатку удобных мест. . . в каждом селении дома буквально стоят одни над другими по откосам гор». Издали горные поселения Кубинского уезда представлялись в виде серой массы домов, располагавшейся на небольшой площадке, без улиц и переулков. В предгорной зоне хотя селения располагались не уступами, однако были довольно скученными, с узкими извилистыми улицами. Так, армянские села в Эриванской губ. были в виде массы глиняных «стен и насыпей в форме кубиков, нагроможденных в хаотическом беспорядке» [9]. Более разбросанной была планировка предгорных и равнинных сел Восточного и Западного Закавказья, т. е. Бакинской и Кутаисской губерний. В тех районах, в которых позволяли природные условия, поселения имели более или менее свободную планировку. Так было, например, в Азербайджане в Мюшкюре. В другой части Азербайджана — в Ленкоранском у. в лесной зоне — поселения были невелики по числу дворов, которые отстояли друг от друга на значительном расстоянии. Поселения некоторых районов Восточной Грузии — Уканамхари и Кизики — также имели довольно свободную планировку. Однако наиболее разбросанный тип селения был в Западной Грузии в Кутаисской губ., за исключением ее горных районов. Здесь усадьбы располагались без всякого порядка и на больших расстояниях друг от друга; 5 — 10 усадеб вместе встречались редко [10].

Сказанным не исчерпываются факты, характеризующие связь экологии и культуры. Этнограф найдет в «Материалах» и другие интересные данные, например о зависимости питания народов Закавказья от природной среды, связь с экологией некоторых сторон семейного и общественного быта и т. п.

Вводная часть каждой статьи дает исследователю некоторые данные и по такой важной этнографической проблеме, как хозяйственно-культурные типы. Большинство авторов «Материалов» разделяют изучаемую ими территорию на определенные природно-хо-



Рис. 1. Женщины из с. Крыз. Фотография конца XIX в.
ФотоотделГос. музея Грузии им. С. Н. Джанашиа.
Альбом № 69, № 2470

зяйственные зоны. В каждой из них помимо хозяйства, хотя и кратко, рассматриваются формы поселения и жилища, особенности пищи. Примером такого подхода к этнографическим материалам могут служить статьи Котляревского и Кистинева по Азербайджану.

Самую южную часть Азербайджана — Ленкоранский у. — Кистинев, исследовавший его, делит в соответствии с природными условиями на две основные зоны: прибрежно-степную и нагорную; в них он выделяет несколько районов. Первая зона включала прилесно-береговой (так у Кистинева) и степной районы, вторая — лесистые горы и безлесные горы. Названным зонам и районам соответствовало деление уезда в хозяйственном отношении. В прилесно-береговом районе первой зоны были чалтыководство (рисоводство), садоводство и шелководство (эти отрасли лишь немного захватывали степной район и нагорье). В степном районе этой же зоны, за исключением совсем безводной и безлюдной части, примыкающей к Муганской степи, были развиты земледелие и крупное скотоводство. В нагорной зоне преобладало разведение крупного и мелкого рога-

того скота, земледелие же играло подчиненную роль. Однако внутри этой зоны хозяйственные различия были довольно существенны: в безлесных горах преобладало разведение крупного рогатого скота, огородничество, садоводство, а также отходничество, в лесистых горах — земледелие, разведение крупного и мелкого рогатого скота. Кистинев прослеживает по названным природно-хозяйственным зонам этнический состав населения, распределение этнографических групп талышей и азербайджанцев, размеры местных поселений и т. п. В нагорной зоне размеры поселений были меньше, чем в прибрежно-степной. В свою очередь в лесных районах этих зон размеры поселений были меньше, чем в безлесных районах: в первых — от 2 до 10 дворов, во вторых — от 5 до 25 и более дворов. В целом же у талышей преобладали поселения с числом дворов до 45 (таких сел было 96, т. е. свыше 70%). Населенных пунктов в 45—85 дворов было 27 (19%), в девяти селах число дворов колебалось в пределах 85—125, в двух — 125—200 дворов, в трех — 200—500 дворов [11].

Важную часть раздела «Население» составляет характеристика этнического состава населения уезда (или его части), численности народов и этнографических групп, история формирования местного населения, факты миграций и т. п. Сведенные воедино, многие из этих данных дают возможность представить этническую карту почти всего Закавказья, за исключением его некоторых западных и юго-западных территорий. Сведения же о численности живших в крае народов неполны, поскольку в 1880-х годах обследовалась только часть крестьянства, так называемые государственные.

Всего было изучено 37 уездов [12] пяти губерний: Бакинской, Елисаветпольской, Эриванской, Тифлисской и Кутаисской; 1 671 230 жителей, 236 565 дымов, более 20 народов (см. табл. 1).

Приведенные данные показывают весьма пестрый этнический состав Закавказья, однако доля населявших его народов в общей численности населения края была неодинакова: около 75% составляли три народа — азербайджанцы, армяне и грузины. Данные проведенного обследования дают возможность определить также степень расселенности отдельных народов в пределах Закавказья. Наиболее широко были расселены азербайджанцы, жившие в 26 уездах [13] из 37, и армяне (в 24 уездах и в трех уездах смешанно с другими народами). В 18 уездах имелись русские села.

При сопоставлении данных по этническому составу населения отдельных уездов Закавказья выделяются территории: 1) этнически однородные с очень небольшими инонациональными вкраплениями; 2) с двумя—тремя народами, из которых численно преобладал один из них; 3) полиэтничные. Первые, т. е. моноэтничные, были немногочисленны и сосредоточивались в основном в Западной Грузии. Вторая группа территорий с двумя-тремя народами была довольно значительной. В Грузии это были Тионетский у., где жили грузины и небольшая по численности группа кистин, Телавский у. (грузины, немного армян и азербайджанцев). В Азербайджане это уезды Джеватский (азербайджанцы, армяне), Бакинский (таты и азербайджанцы),

Джеваншпрский (азербайджанцы и курды), Арешский (азербайджанцы, армяне и одно курдское село), Шушинский (азербайджанцы и армяне). Большинство же уездов Закавказского края было многонационально, хотя в каждом из них численно преобладал один народ. В Грузии это Горийский и Сигнахский уезды с грузинским населением, но в первом жили также осетины, армяне, евреи, во втором — азербайджанцы, русские, армяне. В Армении это Александропольский и Эчмиадзинский уезды, где основной процент составляли армяне, но жили также курды, азербайджанцы, русские, греки. В Азербайджане многонациональными уездами были Елисаветпольский, Джебральский, Шемахинский, Геокчайский, Нухинский, в которых основное население составляли азербайджанцы, но в разных соотношениях было также армянское, татское, лезгинское и русское население.



Рис. 2. Хыналыгцы. Фотография конца XIX в. Фотоотдел Гос. музея Грузии им. С. Н. Джанашиа. Альбом № 69, № 2471

Значительны по объему в источнике сведения о миграциях, как внешних, направлявшихся в Закавказье, так и внутренних, в пределах края. Сведенные воедино, эти сведения дают представление о некоторых этапах этнической истории закавказских народов, раскрывают картину многочисленных исторических миграций. В качестве примера рассмотрим несколько уездов. Население Геокчайского у. Бакинской губ. (43,5 тыс. человек) составляли азербайджанцы (22,7 тыс.), армяне (8,5 тыс.), таты (9,3 тыс.), русские (1,0 тыс.), арабы (0,8 тыс.), гапутлинцы (0,7 тыс.), евреи (0,6 тыс.). Часть местных армян, как отмечает автор этой статьи Н. А. Абелов, считалась давними обитателями Ширвана, часть — недавними переселенцами. Так, в начале XIX в. значительное переселение армян произошло из Карабаха. Некоторые армянские села в уезде были основаны в 1830-х годах переселенцами из Персии. Таты, по мнению Абелова, составляли коренное население этой части Закавказья, некогда вытесненное «наплывом тюркских племен». Гапутлинцы, жившие только в горной части уезда, переселились из Кубинского у. Абелов обращает внимание на язык гапутлинцев, особый, близкий «к речи аваров». Единственное еврейское селение в уезде возникло из переселившейся сюда части жителей Новой Шемахи — некогда резиденции ширванских ханов [14].

Таблица 1

Численность обследованных народов

Народ	В тыс.	Народ	В тыс.	Народ	В тыс.
1. Азербайджанцы *	547,4	9. Греки	17,0	17. Кистины	1,9
2. Армяне	478,8	10. Осетины	7,9	18. Джекцы	1,3
3. Грузины	323,4 **	11. Крызы	6,1	19. Айсоры	1,1
4. Таты	88,9	12. Удины	5,7	20. Гапутлинцы	1,0
5. Курды	58,3	13. Евреи	4,5	21. Ингуши	0,3
6. Русские	44,5	14. Арабы	4,7	22. Другие народы	5,3
7. Лезгины	37,2	15. Будугцы	3,8		
8. Талыши	31,3	16. Хиналугцы ***	2,4	Всего:	1671230

* В источнике «татары».

** В том числе карталинцев и кахетинцев 152,8 тыс.; имеретин — 106,9 тыс.; мегрелов — 17,4 тыс.; гурийцев — 14,4 тыс.; мтиулов — 7,5 тыс.; пшавов — 7,0 тыс.; хевсур — 5,6 тыс.; тушин — 5,1 тыс.; мохевцев — 4,4 тыс:, гудамакарцев — 2.3 тыс.

** Так в источнике. В современной историко-этнографической литературе принято «хыналыгцы».

В Арешском у. Елисаветпольской губ. (31,5 тыс. человек), по данным Арасханианца, жили азербайджанцы (24,7 тыс.), армяне (6,3 тыс.), курды (0,3 тыс.) и туркмены (0,2 тыс.). И здесь часть армянского населения составляли переселенцы из Карабаха и Персии (из провинции Хой). Арасханианц приводит некоторые сведения о миграциях персидских армян, обосновавшихся в горной зоне уезда. По преданию, они переселились в Азербайджан под предводительством Джафар-Кули-хана и основали в Нухинском у. сел. Джафарабат-хой. Со временем большая часть жителей этого села выселилась в Нуху, в с. Ахкилякенд, а также основала с. Каябаши в Арешском у. Это историческое предание, указывает Арасханианц, подтверждается надписью, которая имелась на церкви в с. Каябаши. В надписи говорилось, что хойцы пришли в Шекинское ханство в 1807 г., а с. Каябаши основали в 1824 г.[15]

Аналогичные материалы содержатся и в других статьях источника. В этом плане большой интерес представляет работа Ерицова о Борчалинском у. Его этнический состав как бы отражал сложные исторические судьбы двух историко-этнографических областей — Лори и Триалети, постоянно опустошавшихся набегами леков, турок и др. В самостоятельную административную единицу Борчалинский у. Тифлисской губ. был выделен в 1880 г. из Тифлисского у., объединив низменность Борчало и нагорные области Лори и Триалети. Численность обследованного населения составляла 45,1 тыс. человек, в том числе армян 23,1 тыс., греков 14,6 тыс., азербайджанцев 2,9 тыс., русских 2,7 тыс., грузин 1,7 тыс. Кроме того, в уезде жили 75 цыган; курды в начале 1880-х годов из труднодоступных мест их жительства переселились в Карсскую область.

Армянское население уезда включало разные по времени напластования. Древнейшим было население ущелья р. Дебед. В Лорий-

ской степи, главным образом в окрестностях с. Джалал-оглы, в начале XIX в. обосновались выходцы из Памбака, Апарана и других мест Эриванского ханства. Цалкинские армяне переселились в 1830-х годах из окрестностей Эрзерума. Болнисские и другие группы армян — жители сел в ущельях р. Машавер и других притоков р. Храми — были потомками карабахских армян, приглашенных сюда грузинскими царями Ираклием и Георгием. Миграции армян в эти места продолжались и в 1870—1880-х годах, в частности из Казахского и Александропольского уездов.

Вторую по численности группу местного населения составляли греки, разновременно поселявшиеся в этих местах. В конце XVIII в. они перешли из турецкой провинции Гюмишхане. На Цалке и в Гомарети в 1829—1831 гг. устроились переселенцы главным образом из окрестностей Эрзерума. Кроме того, в одном селении (Реха) греки жили вместе с грузинами, в двух — с армянами.



Рис. 3. Грузинка из Джавахети. Репродукция рисунка М. Тильке начала XX в.

Азербайджанцы Борчалинского у. были в основном переселенцами из соседнего Казахского у., причем их миграции продолжались и в 1870—1880-е годы. Курды (25 дымов) жили в горном с. Сабит-ахчи, но из-за сурового климата и плохой земли в 1884 г. они ушли в Карсскую область. Цалкинские цыгане занимали с. Тамалахараба, основанное около 20 лет до обследования десятью семьями, бродившими до этого по разным местам Триалети, а еще ранее переселившимися из Турции из окрестностей Эрзерума. По вероисповеданию они были христиане (григориане), все говорили по-армянски, но знали также цыганский язык [16].

Сведения источника характеризуют и такие миграционные процессы, как переселения с гор. В Кубинском у., например, Котляревский и Ягодынский отмечают интенсивное движение горцев на равнину, происходившее в 1860—1880-х годах. Так, часть жителей 47 лезгинских сел перешла в Мюшкюр, где образовала 35 новых

выселков с 7,3 тыс. жителей. Эти выселки не составляли самостоятельных населенных пунктов, а продолжали считаться частью старых поселений, составляя с ними одно целое в отношении землепользования. Наиболее населенным в северной части Кубинского у. было предгорье, где жило 30,4 тыс. жителей (54% от всего обследованного уезда), в том числе 25 тыс. лезгин, 4,8 тыс. азербайджанцев, 0,6 тыс. русских. В Мюшкюре, области с неблагоприятными климатическими условиями, население было меньше (17,9 тыс. человек, т. е. 32,5%, в том числе 7,9 тыс. лезгин, 5,1 тыс. крызов, 4,6 тыс. азербайджанцев и 0,3 тыс. русских). Менее всего была населена горная зона (7,3 тыс. человек, 12,8%). Здесь жили лезгины (3,4 тыс.), хиналугцы (2,4 тыс.), крызы (1,0 тыс.), азербайджанцы (0,4 тыс.). Распределение населенных пунктов в названных зонах было таким: в Мюшкюре с образованием крызских и лезгинских отселков (соответственно 58 и 35) число населенных пунктов составило 119, в предгорьях — 54, в горах — 10 [17].

Другая группа фактов, сообщаемых источником, дает возможность проследить появление в Закавказье некоторых некавказских народов, например русских, в основном мигрантов 1830—1840-х годов. Главную массу переселенцев составляли сектанты, выселявшиеся в Закавказье в административном порядке. Переселялись также русские православные; часть служивших на Кавказе русских оставалась здесь по окончании службы. Основной поток русских переселенцев направлялся из Тамбовской, Саратовской, Оренбургской, Енисейской, Воронежской, Таврической и Астраханской губерний, а также из Бессарабской области. В пределах Грузии русских сел насчитывалось 32, но все в ее восточных районах. «Материалы» не показывают русское население в Западной Грузии, хотя по другим источникам небольшие группы русских переселенцев были известны, например в Гурии [18]. В двух губерниях Азербайджана насчитывалось 36 русских населенных пунктов, в Армении — 10. Кроме того, в Закавказье были села, в которых русские жили смешанно с другими народами: в Эриванском у. в одном селе с армянами, в Горийском у. в двух селах с осетинами.

Возникновение русских сел в Закавказье происходило в течение нескольких десятилетий. В 1830-х годах русские села появились в Джебраильском (Карабулах) и Шушинском уездах (Ханкенды); здесь обосновались молокане. В Казахском у. русские поселились в 1840-х годах, основав селения Головино, Михайловка и Новый Дилижан. Значительная часть жителей этих сел в 1873 г. ушла в Карсскую область, а старые села Ново-Саратовка и Ново-Ивановка отошли к Елисаветпольскому у. В Ленкоранском у. русские жили в 8 селах (6,5 тыс. человек), возникших в 1830—1840-х годах. Это были переселенцы (сектанты) из Енотаевского у. Астраханской губ. Селение Православное возникло в 1867 г., в нем поселились отставные солдаты. В Кубинском у. селения Михайловка (в устье р. Кубинка) и Кусары (на р. Кусары-чай) образовались в 1860-х годах, первое — крестьянами из внутренних губерний России, второе — преимущественно отставными солдатами Ширванского



Рис. 4. Удинка из Нухи. Репродукция рисунка М. Тильке начала XX в.



Рис. 5. Азербайджанка из Борчало. Репродукция рисунка М. Тильке начала XX в.

полка. Как отмечают авторы «Материалов», быт этих и других русских переселенцев не отличался от традиционного уклада в местах их прежнего местожительства, причем в Закавказье мигранты старались выбирать места для поселения, по климатическим условиям близкие к таковым на их далекой родине [19].

Большое место в исследуемом источнике занимают разнообразные материалы по ономастике, детальная характеристика которых может составить особую работу. Остановлюсь кратко лишь на их классификации. Ономастикон нашего источника содержит: географические названия (топонимы), названия народов (этнонимы), имена и фамилии (антропонимы), названия растений и животных. Топонимы наиболее обширная группа, которая включает названия

гор, нагорий, пастбищ, лесов, рек, населенных пунктов, городов. В конце каждой статьи в качестве приложения дана «Общая ведомость исследованных селений», содержащая названия населенных пунктов, обследованных в данном уезде (или его части). Таким образом, в целом в «Материалах» имеются 40 подобных списков, где приведены названия почти 4 тыс. закавказских сел. Данные безусловно уникальные, требующие внимательного анализа специалистов по ономастике. Вторая группа ономастических сведений — этнонимы — не столь обширна, но достаточно представительна. В ней имеются названия народов, этнографических групп, территориальных подразделений закавказских этносов, нередко отражающих их племенной состав в далеком прошлом. Невелики данные по третьей и четвертой группе ономастикона. Антропонимы представлены главным образом в семейных бюджетах и лишь немного в текстах статей. Совсем незначительна последняя группа ономастических материалов, содержащихся главным образом в разделах по сельскому хозяйству.

Получила отражение в исследуемом источнике и такая важная тема, как этнокультурные контакты и этнические процессы. А. М. Аргутинский, описывая крестьянское население Восточной Грузии — Кахети (Телавский у.), отмечает происходившие здесь издавна процессы этнической ассимиляции. Основной массив местного населения этой части Грузии составляли грузины, среди которых сравнительно небольшими вкраплениями жили другие народы. Прежде всего это армяне, в двух селах Велисцихе (330 дымов) и Уриатубани (132 дыма) жившие компактно, а в остальных селах составлявшие по 5—10 дымов. «Хотя они (армяне. — *Н. В.*), — пишет Аргутинский, — настолько слились с грузинами, что ни в характере, ни в привычках и образе жизни не отличаются от них, однако многие из местных армян до сих пор не забыли своего языка, при том все они имеют свою особую церковь. . . Согласие, существующее между грузинами и армянами, в двух селениях, между прочим, выразилось и в следующем любопытном постановлении: армяне обязались кроме своих постов и праздников соблюдать и те, которые установлены православной церковью, а грузины празднуют вместе со своими и армянские» [20].

Аналогичные сведения сообщает С. В. Мачабели в отношении большей части армян Тифлисского у., поселявшихся в этих местах с конца XIII в. (за исключением сел Дагет Хачин и Самшвилде, где жили мигранты конца XVIII—XIX в.). Давние армянские переселенцы жили среди грузин небольшими группами, постепенно сливались с местным населением, забывали родной язык, воспринимали грузинский, утрачивали свои бытовые особенности и по образу жизни к концу XIX в. не отличались от грузин. Однако они сохраняли свою веру (христиане-григориане) и, как подчеркивает С. В. Мачабели, «несмотря на полное слияние свое с грузинами, не женятся на грузинках, не желая иметь детей православными; дочерей же охотно выдают за грузин». Армянское население Тионетского у. (с. Марелиси, 19 дымов), хотя и сохранило армянский

язык, вероисповедание, но по своему культурному облику ничем не отличалось от местных грузин [21].

Процессы этнической ассимиляции активно происходили и в других районах Закавказья. Например, таты, жившие в 11 селах Зангезурского у. Эриванской губ., к 80-м годам XIX в. утратили родной язык и говорили только по-азербайджански. Два села Килит и Кетам, считавшиеся татскими, были отмечены в Ордубадском участке Нахичеванского у. В первом из них жило несколько стариков, которые еще могли объясняться на родном татском языке. Столь же интенсивно процессы этнической ассимиляции происходили среди зангезурских курдов, которые почти слились с азербайджанцами. Большинство их забыло родной язык, утратило традиционные обычаи, одежду. Степень этнической ассимиляции этой части курдов была настолько велика, что местные жители — армяне не различали курдов и азербайджанцев. Лишь немногие из курдов Зангезура помнили родной язык, однако не употребляли его даже в домашнем быту [22].

Процессы этнической ассимиляции, по данным источника, протекали не только в среде коренного кавказского населения, но и среди сравнительно недавних переселенцев. Цалкинские греки, например, по вероисповеданию православные христиане, давно утратили родной язык и перешли на анатолийский диалект турецкого языка. Церковная служба, однако, совершалась на греческом, пастыри же «с увещениями к пастве, — пишет Аргутинский, — обращаются на татарском» (турецком. — *Н. В.*). В ряде греческих сел родным языком жителей был армянский. По сохранявшемуся у них преданию, эти греки считали себя по происхождению армянами, принявшими православие еще в Турции [23].

Отмечаемые в «Материалах» факты этнокультурных взаимовлияний немногочисленны, однако и они дают представление о происходивших в пореформенное время в Закавказье процессах. Влияние, например, русских переселенцев (молокан) на хозяйственный быт местного населения явственно прослеживалось в Новобаязетском у., жители которого переняли от них способы более тщательной обработки полей, а также уборки зерна и сена. Подражая молоканам, местные жители начали заменять свои традиционные тяжелые плуги (котан) железными фабричными плугами, традиционные двухколесные арбы — четырехколесными фургонами и телегами. Последовали некоторые изменения в жилище. Армяне, азербайджанцы и курды стали строить дома из тесаного камня с окнами, деревянными полами и потолками, как это принято было у молокан. У последних такие дома заменили деревянные избы, которые молокане не могли строить из-за недостатка в этом районе Закавказья леса.

Такого же рода факты в своем исследовании приводит Ерицов. Местное население Казахского у., отмечает он, познакомилось с картофелем с 1850-х годов от русских переселенцев, главным образом молокан, которые разводили картофель и продавали его излишки. У армян картофель стал постным блюдом, у азербайджанцев —

своего рода лакомством. Аналогичные факты культурных заимствований отмечаются в отношении армян Ахалцихского и Ахалкалакского уездов. Местные армяне заимствовали от переселенцев-духоборов тип их постройки — срубную избу с окнами, поскольку ее было легче строить и она обходилась дешевле, чем возведение традиционного жилища. Ранее всего такие избы стали строить в с. Ходжабек рядом с духоборским с. Богдановка. «Армяне других селений, — пишет Вермишев, — подумывают следовать примеру некоторых ходжабековцев, заведших русские избы». В с. Эштия в традиционном армянском жилище начали устраивать русские печи [24].

И духоборы, и молокане в свою очередь, как и вообще все русские поселенцы Закавказья, испытывали немалое культурное влияние местного населения. Последнее не всегда проявлялось в конкретных культурных заимствованиях, но, что самое главное, способствовало изменению и ослаблению традиционных норм быта сектантов. О молоканах, жителях с. Ново-Александровка Сигнахского у., переселившихся в 1859 г. из Саратовской губ., Аргутинский писал: «Фанатизм и религиозная обособленность молокан совершенно утратили свою силу. Дети, воспитанные при новых условиях, охладели к молоканству как по его существу, так, главное, по отношению к его обрядности». Современники отмечали, что молоканская молодежь начала открыто курить и пить, вопреки принятым у молокан установлениям, что вызывало нарекания стариков. Русские заимствовали также некоторые элементы закавказской материальной культуры. Например, в земледелии они первоначально придерживались принятой у них трехпольной системы, но со временем восприняли местную «вольную», при которой один земельный участок отдыхал. Русские жители Геокчайского и Шемахинского уездов помимо традиционного деревянного жилища стали строить турлучное. Появились и заимствования в одежде: наряду с суконным сюртуком и пиджаком были распространены архалуки, носили также бурки. Широко использовалась в русском местном быту традиционная закавказская утварь [25].

Контакты местного закавказского населения и русских мигрантов проявлялись также в развитии двуязычия: азербайджано-русского, армяно-русского, грузино-русского, айсоро-русского и др., в распространении среди русских межнациональных браков (за исключением молокан и духоборов). О русских Сигнахского у. (Лагодехи, Ново-Михайловка, Царские колодцы, Ново-Александровка) С. В. Мачабели пишет, что они, по их собственному признанию, освоились вполне. Все, особенно молодежь, говорили довольно правильно по-грузински, а многие женились на грузинках. Значительное распространение в качестве второго языка имел азербайджанский язык. Айсоры, отмечает Марков, между собой говорили на айсорском, «а в сношениях с другими национальностями пользуются татарским (азербайджанским. — *Н. В.*)», общепринятым в Эриванском у. На айсорском (новосирийском) языке совершалась церковная служба по богослужебным книгам, переведенным со старославянского языка самими айсорами, из которых некоторые хорошо

Рис. 6. Террасные поля в горах Азербайджана около Хыналыга. Фотография А. Г. Трофимовой 1972 г.

Рис. 7. Пахота в Кахети. Фотография конца XIX в. ГИМ ИЗО. Альбом № 879 а. Ермаков, 83011.

знали этот язык. Айсоры же составляли самый большой процент в уезде говоривших, хотя и немного, по-русски [26].

Важной особенностью изучаемого источника являются, хотя и небольшие по объему, сведения о социальных различиях в традиционных культурах народов Закавказья. Более всего такого рода данные содержатся в «Бюджетах», которые в большинстве характеризуют материальный быт семей по трем категориям: семьи состоятельные, среднего достатка и бедные. Социальные моменты отмечаются авторами «Материалов» также при описании таких сфер традиционной культуры, как хозяйство, торговля, отходничество, община, общественный быт (например, обычаи взаимопомощи при пахоте) и т. п.

Как отмечалось, сведения по хозяйству относятся к числу наиболее используемых в специальных этнографических работах. Поэтому не считаю нужным подробно характеризовать эту сторону источника и отмечу лишь общую направленность приводимых в нем сведений. К тому же объем последних настолько значителен, что их анализ мог бы составить особое исследование. Большинство данных по хозяйству представлено в VII разделе каждой статьи «Материалов» — «Источники благосостояния крестьян». В нем несколько глав: «Земледелие» («Хлебопашество»), «Садоводство», в том числе «Виноградарство и виноделие», «Огородничество», «Шелководство», «Пчеловодство», «Скотоводство», «Разведение прочих домашних животных», «Кустарные промыслы», «Посторонние заработки», «Отхожие промыслы» — каждая из которых содержит обширный этнографический материал. В главе «Земледелие» подробно описаны традиционные сельскохозяйственные орудия, местные сельскохозяйственные культуры, способы обработки почвы, процесс и сроки севооборота и уборки урожая, народные способы орошения и т. п. Аналогичные материалы содержатся в главах «Садоводство», «Виноградарство и виноделие», «Шелководство» и др., в которых исследователь традиционного хозяйства и хозяйственного быта народов Закавказья найдет множество интереснейших описаний, фактов и необходимых статистических данных [27]. В исследуемом источнике нашли отражение даже такие редкие в этнографических изданиях темы, как традиционные способы измерения [28].

Значительное место в «Материалах» занимает описание хозяйства и быта кочевников, приведены также факты перехода их на оседлость [29].

Достаточно обширны в источнике сведения о материальной культуре народов Закавказья — поселениях, жилище, транспорте, одежде, пище. Некоторые из этих форм культуры рассматриваются по географическим зонам: горной, предгорной и равнинной. Так, описывая северную часть Кубинского у., Котляревский обращает внимание на различия поселений низменной (Мюшкюр) и предгорной зон от горной, где из-за недостатка удобных для постройки мест дома нависали друг над другом, лепясь по склонам гор. Жилища располагались на небольшой площадке, село не имело улиц, садов, огородов. Поселения предгорной и равнинной зон имели более свобод-

ную планировку; в них было много зелени, пирамидальных тополей, садов. Такая планировка была характерна для всех народов, населявших северную часть Кубинского у.: азербайджанцев, лезгин и шахдагцев. Кроме постоянных поселений (азерб. *кенд*), были распространены хутора (*бина*) с хозяйственными и жилыми постройками. В бина держали скот, а нередко сосредоточивалась вся хозяйственная жизнь семьи, что отмечает, например, Абелов в отношении Лагича [30].

Селения, по планировке аналогичные горным селам Кубинского у., описаны Абеловым в Геокчайском и Шемахинском уездах. Армянские поселения занимали горные, труднодоступные местности. Дома здесь располагались неправильно, скученно, на скалах и крутых склонах гор. Ниже жилища на значительном расстоянии от него или сразу за ним находились гумна, которые помимо хозяйственных помещений и токов для молотьбы иногда имели сад и огород. По нормам местного обычного права эти хозяйственные комплексы считались в наследственном пользовании семьи, но сельское общество имело право отделять из более обширных владений доли для вновь возникавших дымов. Большинство горных селений было подобно описанному выше. Однако, хотя и редко, имелись села с более правильной планировкой. Таков был горный Лагич (в источнике Лаич), своим внешним видом напоминавший маленький городок. «Промышленное селение Лаич, — пишет Абелов, — имеет право называться городом; здесь существует постоянный базар, бани, мечети, школы, богатые двухэтажные дома, мощеные улицы с канализацией. Безземельный пролетариат, богатые капиталисты и всевозможные ремесленники делают Лаич маленьким (700 дымов) городом с физиономией промышленного центра» [31].

Картина, близкая к поселениям горного Азербайджана, рисуется в Эриванском и Новобаязетском уездах. Издали местные села представлялись довольно компактной массой домов, беспорядочно расположенных, с кривыми и узкими улицами, грудами навоза. Скученность домов была особенно характерна для армянских и айсорских поселений, вынужденных устраиваться подобным образом из-за набегов кочевников, продолжавшихся еще в 1820-е годы до присоединения Армении к России. Гумна и саманники находились за селом. Курдские и азербайджанские села были более просторными, и постройки в них разделялись значительным пространством. Усадеб не было, их заменяли маленькие площадки-дворы, отделявшиеся от улицы глинобитной стеной [32]. Поселения русских переселенцев полностью сохраняли свою традиционную планировку и устройство. Например, вид молоканских сел Новобаязетского у., растянутых в одну или несколько прямых и широких улиц, ничем не отличался от деревень России. Каждая усадьба, обнесенная каменной стеной или изгородью из жердей, имела двор, хозяйственные постройки из необтесанных камней на глиняном растворе, гумно, находившееся за двором [33].

В юго-восточной Грузии — в Кизики — поселения были не столь скученны, как в Эриванском у., и утопали в зелени. Дома, разбро-

санные в беспорядке, отделялись друг от друга виноградниками, ореховыми и тутовыми деревьями. Почти все села имели одну более-менее правильную улицу и множество кривых узких улиц. Усадьба, огороженная высокой колючей изгородью, включала сад, двор, в котором находился жилой дом, выходивший фасадом во двор. Хозяйственные постройки составляли хутора [34].

Резким контрастом таким селам были поселения горцев в Тионетском у. В нагорной зоне они располагались скученно на уступах скал или на склонах гор. В Пшави были также села, состоявшие из нескольких хуторов, разбросанных по ущелью на расстоянии 2—5 верст друг от друга. Наиболее скученные поселения имелись в Тушети и Хевсурети. Здесь села по внешнему виду напоминали крепость и дома в них располагались уступами по скалам. Улиц не было, вместо них имелись лишь узкие проходы для верховых. Размеры горных сел были незначительны, они состояли обычно из 2—3 дымов, редко 40 дымов. Такой же вид имели горные села Душетского у. И здесь, как и в Тионетском у., селения имели высокие сторожевые башни, жилища из необтесанного камня, узкие проходы между домами [35].

Для Западной Грузии (за исключением горных областей) была характерна разбросанная планировка, описанная в некоторых областях Восточного Закавказья. Так, в северо-восточной части Кутаисского у. дома в селах располагались в беспорядке на большом расстоянии друг от друга. Редко можно было встретить близкостоящие 5—6 домов. Эта особенность более всего отличала планировку сел равнинной зоны уезда, где усадьбы перемежались садами и полянами. В местных поселениях не было широких и прямых улиц, за исключением сел, находившихся около больших дорог: здесь село располагалось вдоль дороги. Такой характер поселения имели по всей Западной Грузии, кроме горных областей, где они были компактны, хотя и не в такой степени, как на востоке страны. Имеретинская усадьба включала следующие постройки: жилой дом, амбары для хранения зерна и имущества, дощатый или плетеный кукурузник, помещения для содержания домашнего скота. Все постройки были деревянные или каменные, одно-двухэтажные, располагавшиеся в пределах усадьбы отдельно друг от друга. Усадьбы огораживали плетнем или забором из жердей и камней. Встречались также ограды в виде груды наваленных необработанных камней [36].

Сведения по жилищу, имеющиеся в источнике, дают представление о самых разных сторонах этой области традиционной культуры закавказских народов. Это строительные материалы, этажность, форма крыши, планировка жилища, характер внутренних помещений и их назначение, внутренняя обстановка, виды отопления и освещения, хозяйственные постройки. Такого рода сведения сообщаются как в текстах статей, так и в семейных бюджетах, где иногда приведены даже планы жилища. Иллюстрацией сказанного может служить большинство статей «Материалов».

В северо-восточной части Кубинского у., по описанию Котляревского, зажиточная часть местного населения строила двухэтажные



Рис. 8. Усадьба в Мегрелии. Репродукция рисунка 1880-х годов. ГИМ ИЗО, № 32683

дома, бедная — одноэтажные с плоской крышей из земляного покрытия, обмазанного сверху глиной. Состоятельные крестьяне крыши покрывали киром. Строительным материалом служили кирпичи, сделанные из смеси земли и самана, а также камень, из которого строили жилище в горной зоне. Связующим раствором служила глина; ею же обмазывали стены дома внутри и снаружи. В первом этаже дома было помещение для скота и лошадей. На втором этаже устраивали 2—3 комнаты и деревянную галерею. С одной стороны жилища делали навес на деревянных столбах с плоской крышей. Здесь семья спала летом. В домах больших семей было 5—6 комнат, располагавшихся Г-образно. В таких семьях каждый сын после женитьбы получал отдельное помещение. Кроме того, всегда имелась комната для гостей-мужчин. В низменном влажном районе уезда (Мюшкюр), отличавшемся обилием комаров, на крышах домов устраивали вышки, где спали летом. Комнаты отапливали каминами, которые имели прямые дымоходы, выходившие над крышей. Для приготовления пищи были камины больших размеров. Мебель имелась только в гостевой комнате в домах состоятельных семей. В остальных помещениях были только сундуки для хранения одежды. В нишах, сделанных в стенах комнат, на день складывали постели. Повыше ниш вокруг всей комнаты устраивали полки для посуды. Здесь стояли бутылки, кувшины, чайные чашки, миски и другая утварь, служившая украшением жилища. Это была привозная посуда русского производства. Традиционная утварь, употреблявшаяся в повседневном быту, была преимущественно медной и фаянсовой, реже — глиняной и деревянной. Полы комнат в зависи-

мости от состоятельности семьи застилали коврами, войлоками, паласами, ниши завешивали цветными тканями. Для освещения в глиняные светильники наливали нефть [37].

В Эриванском у. жилище, по описанию Ф. Т. Маркова, было преимущественно глинобитным или из сырцового кирпича (редко каменное), в один этаж, с земляным полом. Плоскую крышу настилали землей и покрывали камышом. Изредка в некоторых домах имелись окна без стекол, которые на зиму заклеивали бумагой. В большинстве домов было несколько помещений: жилое, кладовая, овчарня, хлев для крупного рогатого скота. В одном из углов хлева специально устраивали земляную площадку, где зимой собирались соседи послушать новости, рассказы и анекдоты. В домах небогатых крестьян эта площадка служила также местом приема гостей. В зажиточных семьях для гостей устраивали комнаты с окнами, камином, выбеленными стенами, нишами для складывания постелей и ковров, шкафчиками и полками для посуды, расставленной для украшения (только у азербайджанцев), полами, покрытыми паласами или войлоками. В армянских и айсорских домах в гостевых комнатах почти во всю комнату делали дощатое возвышение, на котором сидели, спали, ели. Европейские столы и стулья изредка встречались в богатых семьях, где их использовали для приема европейцев. Посреди жилой комнаты делали открытый очаг (*тондир*), над которым устраивали особое сооружение *кюрси*. Кроме кюрси, в комнате имелись только сундуки для хранения одежды.

Жилище армян, азербайджанцев и айсоров Эриванского у. в основном было однотипным, но имелись и некоторые отличия в деталях. В стенах армянских домов, например, нередко были своеобразные слуховые окна, через которые, не выходя из дома, раньше оповещали соседние дома о грозящей опасности. Каждая крестьянская усадьба в Эриванском у. имела маленький двор, отделявшийся от улицы глинобитной стеной с низкой ($1^1/_2$ аршина ширины) дверью. Во дворе дом с фасада имел навес на деревянных столбах, служивший летним помещением семьи. Отдельно или рядом с домом строили саманник. В состоятельных армянских и айсорских хозяйствах в домах были подвалы для хранения вина, сыра, масла. Над таким подвалом находилась специальная гостевая комната [38].

Русские Эриванского у. строили свое жилище, как в России. У них был просторный двор, по окружности которого располагались сараи и навесы, в заднем углу — баня и открытый загон для скота. Дом состоял из двух изб, разделенных сенями, и окнами и выходил на улицу. Около четверти площади каждой избы занимала печь, по стенам тянулись лавки, в переднем углу стоял стол с длинными скамьями. В каждом доме был погреб, рядом с домом — амбар. Сохранение традиций в домостроительстве было характерно также для молокан Новобаязетского у. Вид их поселений, внутреннее убранство жилища ничем не отличались от русских деревень. Молоканские дома были бревенчатые, одноэтажные, с двускатными тесовыми крышами, имели два—три окна, выходившие на улицу, крыльцо. В жилых помещениях обязательно были деревянные полы и бре-

венчатые потолки, покрытые тесом. В заднем углу жилого помещения всегда устраивали печь с трубой; в комнате были стол, стулья, вдоль стен лавки. Постепенно, однако, эти домостроительные традиции стали меняться, так как из-за недостатка лесных материалов молокане вынуждены были начать строить дома из тесаного камня [39].

Армяне и азербайджанцы Новобаязетского у. строили жилища типа полуземлянок из необработанного камня на глиняном растворе, смешанном с саманом. Все помещения имели земляные полы и обмазанные глиной стены. Примечательной особенностью такого жилища был конусообразный, выложенный бревнами потолок со свето-дымовым отверстием вверху. Крышу круглой формы настилали толстым слоем земли. Дом состоял из нескольких помещений: жилого с тондиром, коридора, конюшни и хлева. Во всех помещениях вместо окон устраивали свето-дымовые отверстия в крыше. У азербайджанцев часть конюшни занимала гостевая комната (*ода*) с камином и тахтами вдоль стен [40].

Приводимые в «Материалах» сведения показывают существенные различия в жилище разных природно-хозяйственных зон Закавказья. Мохевцы, жившие в селах по Военно-Грузинской дороге, имели двухэтажные (более состоятельные) и одноэтажные каменные дома. В двухэтажных в первом этаже жила семья и находился скот, на втором — хранили различные запасы. В двухэтажных жилищах устраивали камины, в одноэтажных — открытые очаги (*кера*). Жилище в центральной Картли имело иной вид и конструкцию. Это было главным образом *дарбази* со ступенчато-венцеобразным потолком, суживающимся кверху и завершавшимся свето-дымовым отверстием над срединным открытым очагом. Стены такого жилища были из камня на извести, потолок из дерева, крышу покрывали толстым слоем земли, причем кроме дарбази над остальными помещениями крыша была плоской. Заднюю стену дарбази обычно углубляли в землю; к жилой части дома примыкало *марани* [41]. В передней стене жилища находилась дверь, далее коридор, где был очаг тонэ для выпечки хлеба, далее дарбази и буйволятник. Около дома устраивали гумно с саманником, который строили из плетня и покрывали обрезками виноградных лоз. Помимо жилища грузин С. В. Мачабели подробно описывает жилище русских Тифлисского у.[42]

Приведенных сведений достаточно, чтобы понять их характер и направленность. Отмечу лишь, что и в других статьях источника содержится более или менее подробная характеристика традиционного жилища грузин-горцев (тушин, хевсур, пшавов), западных грузин, в том числе рачинцев, а также курдов, талышей и других народов [43].

В источнике имеются также описания традиционных очагов, использовавшихся для отопления помещения, выпечки хлеба, приготовления пищи. Одним из таких наиболее распространенных в Закавказье очагов был тонир (тондир, тонэ). В Геокчайском и Шемахинском уездах, по описанию Абелова, тондир делали в виде полого полуэлипсоида (в вертикальном положении) с усеченной вершиной. Снизу у тондира имелась отдушина для притока воздуха во время

топки, который уходил через выведенную наружу трубу. Тондир строили из хорошо вымешанной огнеупорной глины. Кладкой очага занимались женщины — специальные мастерицы. Когда тондир был возведен до необходимой высоты ($1^1/_2$—2 аршина), его внутри обжигали, причем сначала поджигали навоз, затем — хворост. В нагорных местностях тондир наполовину зарывали в землю, в равнинных — устраивали на поверхности земли. В таком очаге главным образом выпекали хлеб [44].

Из других очагов в Закавказье были распространены уже упоминавшиеся открытый очаг и камин. Первый являлся обязательной принадлежностью жилых помещений большинства традиционных домов закавказцев, а пристенный камин чаще всего устраивали в домах нового типа более состоятельные семьи, хотя в некоторых районах (например, в Картли) камин был известен ранее XIX в.

В ряде районов Закавказья (главным образом Азербайджана и Армении) вместо открытых очагов и каминов широко применялось особое обогревательное устройство *кюрси* (азерб.; *крси* — арм.), топившееся только углем. В Шемахинском и Геокчайском уездах кюрси делали наподобие квадратного табурета ($^1/_2$—$^3/_4$ аршина), по размерам которого в земляном полу устраивали яму в три—четыре вершка глубиной. В центре ямы ставили продолговатой формы очаг (жаровню), над ямой устраивали табурет и все сооружение покрывали коврами и большими одеялами, края которых спускали до самого пола. Огонь для кюрси разводили в переносном очаге во дворе. Когда угли прогорали, огонь переносили в жаровню под кюрси. Вокруг кюрси на маленьких тюфяках, положенных на пол, садились все члены семьи, вытягивая ноги к кюрси, покрывая их коврами и одеялами. Вокруг кюрси ели, пили и зимой проводили значительную часть времени. Весной кюрси снимали и яму засыпали землей. Осенью вновь устраивали все сооружение [45].

Наиболее фрагментарно представлены в «Материалах» сведения об одежде народов Закавказья. Крайне редко они даны как самостоятельные описания в разделах по земледелию, скотоводству, шелководству, кустарным промыслам в связи с производством различного сырья, необходимого для изготовления традиционной одежды: шерсти, хлопка, льна, шелка, кожи и т. п. Например, русские Казахского у. разводили принятые в России и привезенные оттуда сорта льна, из волокон которого делали хорошую пряжу. Местные сорта льна использовались только для получения масла. Русские переселенцы в каждой семье изготовляли холст, который шел на домашние нужды [46].

Кроме такого рода сведений, описание одежды и даже некоторые статистические данные по ней имеются в описании бюджетов семей, причем здесь одежда охарактеризована по разным народам и социальным категориям: бедняки, середняки, богачи. По описаниям Котляревского и Зелинского, мужской костюм азербайджанцев включал нижнее (рубашка, штаны) и верхнее платье, т. е. короткую до колен *чуху, архалух, шальвары.* На ногах носили носки, обувь из сыромятной кожи (*чарыхи*). Белье обычно шили из ко-



Рис. 9. Выпечка хлеба в тонэ в Кахети (Восточная Грузия).
Фотография конца XIX в.
ГИМ ИЗО. Альбом № 879 а. Ермаков, 82846-КП-ф-192

ленкора, ситца, бязи, редко полотна, чуху — из покупного темно-синего сукна, архалух — из ситца или темной нанки. Из домашнего сукна шили только шальвары; носки женщины вязали из цветных шерстяных ниток. Обязательной принадлежностью каждого мужчины (даже мальчика) было оружие — кинжал и ружье. Одежда азербайджанок состояла из широкой юбки (*дизлик*), на которую шло более 6 аршин ситца, широких штанов (также 6 аршин ситца), рубашки (3 аршина ситца) и *чепкена* — верхней одежды наподобие короткого архалуха. На голову надевали традиционный головной убор (в источнике не указано, какой), поверх него накидывали покрывало. Обувью служили носки, вязаные из цветных шерстяных ниток, и башмаки [47].

Эти довольно скупые сведения дополняются некоторыми данными из семейных бюджетов. В азербайджанском с. Сураханы, например (Бакинская губ.), одежда семьи из четырех человек на год включала следующее: для главы семьи — три рубахи, двое штанов, архалух (на два года), чуху домашнего сукна (на 4 года, стоимостью 5 руб.), шубу (на 3 года, стоимостью 3 руб.), 3 пары чувяк и шерстяных вязаных чулок, папаху (на 3 года). Одежда жены хозяина состояла из трех ситцевых рубах, двух ситцевых штанов, ситцевой чадры (на два года), праздничного архалуха (на 4 года,

стоимостью 5 руб.), двух головных платков, двух пар чувяк и двух пар чулок. Кроме того, у главы семьи была накидка (аба) стоимостью 6 руб., которую он надевал в торжественных случаях. Жена хозяина для таких дней имела шелковый наряд (так в источнике) стоимостью 25 руб. Для сына и дочери главы семьи данные по одежде в бюджете не представлены [48].

Одежда грузин Душетского у., как подчеркивает Никифоров, была общегрузинского типа. Белье из грубого холста или ситца, *чоха* из грубого осетинского сукна, опоясанная ремнем с кинжалом; под чохой ситцевый архалух (*бешмет*), у состоятельных из шелка, барашковая или войлочная (пшавская) шапка. Зимой носили бурку, башлык, овчинный тулуп. На ноги надевали *каламани* из сыромятной кожи или из более мягкой кожи *чувяки* и шерстяные *ноговицы.* Оружие — кинжалы, пистолеты, шашки — составляли особую гордость грузина. Женская одежда не отличалась от общегрузинской одежды женщин — жительниц равнинно-предгорных районов.

Горянки Тионетского у. изготовляли для одежды шерстяные ткани, вязали носки и обувь, из шерсти валяли бурки, из овчины изготовляли тулупы, женские шубки, папахи. По описанию М. В. Мачабели, вязаную обувь (*читеби, татеби*), распространенную также в других районах горной Восточной Грузии, делали из крученых толстых шерстяных ниток. Такая обувь была очень удобна для хождения по горам. Из шерстяных ниток вязали также *пачичеби* (ноговицы). Широко использовались в одежде горцев шерстяные ткани. Хевсуры носили шерстяное белье, поверх красную или синюю шерстяную рубашку. Широко применялся также овчинный мех. У тушин, например, мужчины шили из него мохнатые шапки и тулупы [49].

Краткое описание западногрузинской одежды приведено в семейных бюджетах Кутаисского у. Мужской костюм состоял из белья, чохи, бешмета (в источнике — ахалух), бурки, носок, поршней из сыромятной кожи, кожаного пояса, папахи и башлыка. Белье шили из холста местного производства, архалух — из ситца, верхние штаны — из местного сукна. Женский костюм включал белье, ситцевое платье (в будни летом), зимнее шерстяное платье, праздничную кофту, верхнее платье, видимо заменявшее в холодное время года пальто, пояс. На голове женщины носили традиционный головной убор *чихта-копи* и платок, на ногах — башмаки. У молодых женщин имелись также праздничные передники и украшения. В каждой семье, отмечает исследователь этой части Кутаисского у. Марков, изготовляли чулки и грубую бумажную материю; все остальное платье покупали. Одежда рачинцев, по описанию Бахтадзе, была общеимеретинского типа. Женский костюм верхнерачинских сел имел свои отличия, особенно интересен был головной убор (чикила) в виде длинного широкого платка, один угол которого спускался по спине почти до земли. Поверх чикилы рачинки накидывали еще платок [50].

Мужская одежда айсоров Эриванского у. не отличалась от общепринятой в Закавказье — те же чоха, архалух, папаха. Поверх чохи

некоторые надевали персидскую накидку, сотканную из козьей шерсти. Наряд женщин отличался от одежды армянок лишь тем, что айсорка не закрывала нижнюю часть лица повязкой, как это было принято у замужних армянок [51].

Как видим, описание одежды в «Материалах» весьма фрагментарно и мало что дает нового по сравнению с известными нам сведениями. Поэтому, конечно, для полной картины необходимо посильное привлечение всех имеющихся в литературе данных. Однако и содержащиеся в нашем источнике сведения интересны. Они дают представление о традиционной одежде разных народов Закавказья, в том числе переселенцев (например, русских, айсоров), отмечают появление в ней нового. Наиболее важны для нас данные об одежде, имеющиеся в семейных бюджетах и характеризующие ее по разным социальным категориям. Подобная информация не известна в других источниках по этнографии Кавказа.



Рис. 10. Грузин из Кахети. Фотография 1880-х годов. В кн.: *Merzbacher G.* Aus Hochregionen des Kaukasus, Bd. II, Leipzig, 1901

Пища, как и одежда, специально почти не рассматривается в «Материалах». Но в статьях, посвященных хозяйству, а также в семейных бюджетах приведено немало сведений о питании закавказских народов. Это главным образом перечень продуктов, которые использовались в их традиционной кухне, описание отдельных блюд и напитков, способов их приготовления, способы приготовления хлеба, заимствования в питании. В источнике сообщаются также сведения о традиционной утвари.

В северной части Кубинского у. основу питания местного населения составляли молочные продукты, прежде всего сыр и масло, а также хлеб. Лезгины сыр приготовляли из овечьего молока, из коровьего молока они делали масло (у азербайджанцев его было принято готовить из коровьего или буйволиного молока). Кроме того, повседневную пищу населения этого уезда составляли кислое молоко, творог, яйца, зелень. Способы приготовления хлеба у лезгин и азербайджанцев различались. Первые делали только пресный чурек (*лаваш*), азербайджанцы готовили чурек на закваске, и он по форме напоминал русский хлеб в виде буханки. Хлеб пекли из смеси пшеничной и ячменной или просяной муки. Готовили плов,

баранину, птицу. Баранина считалась праздничным блюдом; ее подавали также гостю. Плов готовили в четверг вечером (накануне священной пятницы). Местное население широко употребляло мед. Пили шербет, чай — только зажиточные [52].

Некоторые сведения, приводимые Абеловым по Геокчайскому и Шемахинскому уездам, дополняют наши представления о традиционной пище населения Азербайджана. Как и в Кубинском у., каждодневной пищей были молочные продукты — кислое молоко, сливки, масло, сыр. Масло сбивали в домашних условиях в традиционной маслобойке (Абелов приводит ее подробное описание) из буйволиного или овечьего молока. Из овечьего молока готовили также сыр. Из мясных продуктов армяне употребляли в пищу свинину, азербайджанцы (видимо, кочевники) — мясо верблюда. Хлеб выпекали в тондирах. Хорошим подспорьем в питании местного населения было просо. Русские делали из него манную крупу, остальные добавляли в пшеничную муку при приготовлении хлеба. Из кунжута, выращиваемого только в степных районах, азербайджанцы делали халву или его жарили вместе с пшеницей. Это блюдо армяне приготовляли специально к великому посту. Необходимую пищу в постные дни у армян составляли также мак, чечевица, бобы, горох. Кроме того, ели фасоль, огурцы, разную зелень, лук. Азербайджанцы из огородных овощей употребляли огурцы, баклажаны, капусту, лук. Русские разводили картофель, капусту, огурцы, тыкву, горох, помидоры, подсолнечник. Из семян выращиваемого ими льна делали масло. Армяне, сеявшие немного льна, ели его семена поджаренными, что считалось большим лакомством. Большое место в питании жителей этих уездов занимали арбузы, дыни, мед. Из фруктов или ягод приготовляли сладости и напитки. Груши сушили в тондирах; из кизила или терна делали кислую пастилу, которую употребляли как приправу к кушаньям. Из винограда армяне готовили вино, а из выжимок — водку. Мусульмане из виноградного сока делали бекмез или дошаб [53].

Исследование Ерицова содержит некоторые данные о пище населения Казахского у. Как и в остальном Азербайджане, это были главным образом молочные продукты. Из мясных продуктов предпочиталась баранина, и в знак внимания к гостю всегда закалывали барана. Мясное блюдо у местных жителей считалось особым лакомством, так как без уважительных причин барана не резали. Даже в самой зажиточной семье барана резали не более 10—15 раз в год, т. е. в праздники, с приездом гостя. Крупный рогатый скот резали редко и лишь при особых обстоятельствах: на свадьбу, похороны, у армян — при жертвоприношениях. В пищу употребляли также домашнюю птицу, особенно кур, которых в хозяйстве местных жителей бывало до 40 штук; русские предпочитали гусей. Ели также овощи и фрукты. Последние в сыром, маринованном, сушеном виде, как приправу к различным блюдам. Из винограда армяне делали вино, из виноградных выжимок, пшеницы, ячменя и диких фруктов — водку. Огородничество было незначительным. Русские разводили лук и чеснок, капусту, свеклу, армяне — лук, чеснок, огурцы,



Рис. 11. Грузины-мохевцы. Фотография конца XIX в.
ГИМ ИЗО. Отд. архитектурной графики, 42949, ф. 14969

фасоль, горох. Русские сектанты лук и чеснок не сажали, так как они не употребляли эти продукты в пищу. Большое место в питании местных жителей занимали различные дикорастущие растения. Армяне, например, собирали до 26 сортов таких трав, которые ели в отварном и маринованном виде. В качестве сладкого азербайджанцы и русские использовали мед; у армян пчеловодство было невелико [54]. Краткая характеристика традиционной кухни азербайджанцев Зангезурского у. дается Зелинским. Местные жители ели сыр, масло, плов, лапшу, блюдо из поджаренной крупы (не названо, какой), кавурму (поджаренное мясо, заготовлявшееся впрок), красный перец, лук, чеснок, виноградный нарбек, сахар, пили чай [55].

Главное место в питании населения Эриванского у. — виноградарско-садоводческого района — занимали овощи и фрукты: капуста, картофель, огурцы, морковь, лук, редька, свекла, зелень, арбузы, дыни, абрикосы, черешни, персики, слива, алыча, яблоки, вишни, тут, гранат. Их ели в сыром виде, готовили разнообразные блюда, выменивали на продукты животноводства. Повседневной пи-

щей были также бобы. Широко употребляли в питании орехи и миндаль. Из винограда азербайджанцы делали изюм, патоку и чурчхелу — сгущенный и высушенный виноградный сок с орехами и миндалем. Армяне и айсоры из винограда приготовляли вино, отчасти водку. Ели мед, из которого делали также различные праздничные блюда. В питании населения других уездов Эриванской губ. — Эчмиадзинского и Сурмалинского — основными были молочные продукты. Из коровьего и буйволиного молока изготовляли масло, ели кислое молоко. Сыр делали из смеси козьего и овечьего молока. Повседневной пищей были бобы, фасоль, горох, чечевица, лук, чеснок, различная зелень (кресс-салат, латук, эстрагон, мята), овощи — бадриджаны, морковь, свекла, огурцы, красный стручковый перец; арбузы, дыни, абрикосы, персики, груши, вишни, тут, черешни, сливы, айва, гранат, миндаль. Виноград азербайджанцы продавали; армяне из него готовили вино и водку. Из кунжута и льна делали масло [56].

Некоторые сведения сообщает источник о пище грузин. В Сигнахском у., например, их повседневное питание составляли хлеб, лобио, картофель, капуста, рис, рыба, масло, арбузы; мясо было более редким блюдом. Пили водку, вино, чай, употребляли сахар. В питании местных русских в отличие от грузин было много различных блюд из круп, например пшена; ели также сало. В остальном по составу продуктов их питание совпадало, хотя по особенностям блюд различалось. В Горийском у. большое значение имело скотоводство, поэтому главное место в питании населения занимали молочные продукты. Из коровьего молока летом делали сыр, а осенью — масло. Из овечьего и козьего молока готовили только сыр. Отличалась по составу продуктов и характеру блюд пища западных грузин. В Имерети основную пищу составляли кукуруза, *гоми* (род проса), бобы, сыр, яйца, мясо (свинина, куры), овощи, зелень, фрукты, вино. В праздники хлеб пекли из пшеничной муки, повседневно — из гоми или кукурузной муки [57].

Семейные бюджеты содержат не только данные о пище закавказских народов, но и количестве продуктов, потребляемых семьей в течение года. В бедной семье одного из сел Новобаязетского у. питание на год составляли 25 пудов ячменя, 25 пудов пшеницы, 3 фунта коровьего масла, льняное масло, молоко, сыр (эти продукты частично обменивали на сено), соль, 1 пуд пшеничной крупы, 1 пуд говядины. Семья среднего достатка в том же селе за год употребляла 80 пудов пшеничной муки, 40 пудов ячменя, 0,5 пуда коровьего и льняного масла, 15 пудов крупы, 1 пуд риса, водку, чай (0,5 фунта), 10 фунтов сахара, соль, зелень, мясо. Продовольствие богатой семьи и трех нанимаемых ею работников (всего 16 человек) включало 300 пудов пшеничной муки, 60 пудов ячменя, коровье (6 пудов) и льняное (3 пуда) масло, 25 пудов крупы, 6 пудов риса, водку, 2 фунта чая, 1,5 пуда сахара, соль, зелень, мясо. За исключением риса, остальные зерновые были со своего участка, мясо также свое (30 баранов) [58].

Такого же рода сведения приведены в статье Носовича по трем



Рис. 12. Грузины-мегрелы. Фотография конца XIX в.
ГИМ ИЗО. Альбом 897 а. Ермаков, 82845-КП-ф-192

семьям из грузинского с. Чквиши Лечхумского у. В богатой семье (11 человек) на человека в год расходовалось 10 пудов кукурузы, 5 пудов пшеницы, 20 фунтов лобио (в месяц), горох, тыква, мед, вино (9 пудов в год), яйца, цыплята, в год 4 ягненка, 3 теленка, 10 поросят, сыр (по пуду в месяц). В семье среднего достатка (7 человек) расходы пшеницы, кукурузы и вина были такими же, лобио — 10 фунтов в месяц, сыра — 15 фунтов в месяц, значительно меньше был расход мяса — 1 теленок, 2 ягненка, 10 поросят. В бедной семье (8 человек) расходы пшеницы, кукурузы, лобио, вина, сыра были такими же, как и в семье среднего достатка. В остальном их питание было скуднее: мясо — один теленок, цыплята, яйца; поросят и ягнят не было [59].

Если напомнить цели и задачи изучаемого источника, то становится понятной отсутствие в нем специальных сведений по обрядовой жизни закавказских народов. Хотя и здесь не без исключения. Выше отмечалась статья М. В. Мачабели, насыщенная интереснейшими описаниями обрядов в общественном быту грузин-горцев Тио-

нетского у. Беглые упоминания такого рода встречаются и в других статьях «Материалов», причем в связи с самыми неожиданными сюжетами, как, например, оплата священников за совершение различного рода служб. Отсутствие сведений по семейным обрядам не означает, что тема семьи вообще не получила отражение в источнике. Множество вопросов, связанных с семьей и семейным бытом, в разном объеме представлено в статьях. Это форма семьи, ее средняя численность (по уездам и по народам), структура, наследование, имущественные разделы, взаимоотношения членов семьи, положение женщины. Даже семейные бюджеты, содержащие данные о конкретных семьях, показывают их численность, поколенный и половозрастной состав.

Для характеристики численности закавказской семьи мы располагаем следующими данными: 1) средней численностью дыма (семьи) по каждому из обследованных народов; 2) средней численностью семьи по каждому из уездов Закавказского края; 3) фрагментарными сведениями о численности дымов, содержащимися в тексте статей и в семейных бюджетах, где семьи в большинстве представлены тремя социальными категориями: бедняки, середняки, богачи. Следует отметить, что понятие «дым», употребляемое в «Материалах», в большинстве совпадало с понятием «семья». Однако бывали исключения и дым фактически включал несколько семей. Такое положение отмечал, например, С. В. Мачабели в Тифлисском у., где некоторые дымы (груз. *оджахис швили*) состояли из пяти, восьми и более семей, имели общий дом и вели общее хозяйство [60].

Статистические сведения, приводимые в «Материалах», дают возможность проследить некоторые закономерности в средней численности семьи у разных народов Закавказья. У азербайджанцев в районах Азербайджана она колебалась в пределах 5,7—7,7 человек, вне Азербайджана она возрастала до 7,0—9,9 человек. Максимальная численность азербайджанской семьи была зафиксирована в Ахалкалакском и Ахалцихском уездах Тифлисской губ. — 9,9 человек. Средняя численность армянской семьи в Армении составляла 7,6—9,0 человек, а за ее пределами — 5,5—9,8 человек (наибольшая численность 9,8 и 9,2 человек была отмечена в Казахском у., а также в Ахалцихском и Ахалкалакском уездах). Средняя численность грузинской семьи колебалась в пределах 5,4 (в Сигнахском у.) — 8,5 (в Ахалцихском и Ахалкалакском уездах) человек. У русских Закавказья средняя численность семьи была отмечена от 5,0 (Сигнахский у.) до 7,8 человек (Казахский у.), у осетин — 7,4—7,7 человек, у курдов 7,4—8,8 человек и т. д.

Если рассмотреть приведенные данные, то они не дают нам возможности проследить какую-либо зависимость средней численности семьи от определенного этноса. Сравнительно малые по численности семьи (5,0—5,7 человек) встречались среди грузин, армян, азербайджанцев, русских, как и бóльшие по размерам семьи (7,0—9,9 человек) были зафиксированы у грузин, азербайджанцев, армян, осетин, русских. Если же сравнить данные по отдельным уез-

дам Закавказского края, то в одних уездах вне зависимости от этнической принадлежности наблюдалась довольно значительная численность семьи, в других — наоборот меньшая. Так, в Восточной Грузии (Сигнахский у.) отмечена наименьшая численность семей по сравнению с другими уездами Закавказья. У грузин она составляла 5,4 человек, у армян — 5,2, у азербайджанцев — 6,8, у русских — 5,0. Но в юго-восточных районах Грузии, в Борчалинском у., средняя численность семьи возрастала у армян до 8,9 человек, у азербайджанцев — до 8,3 человек. То же наблюдалось в других уездах Грузии, в Ахалцихском и Ахалкалакском (историческая Месхет-Джавахети). Здесь средняя численность грузинской семьи достигала 8,5 человек, армянской — 9,2 человека, азербайджанской — 9,9 человек. Для грузин это была наиболее высокая средняя численность семьи [61]. Можно предположить, что такого рода различия в численности семьи разных исторических районов даже в пределах одного региона (например, Грузии) определялись конкретными социально-экономическими и историческими условиями жизни местного населения. В значительно меньшей мере здесь, видимо, играли роль этнические особенности.

Имеющиеся в нашем распоряжении данные показывают, что основной формой семьи в Закавказье в 80-х годах XIX в. была малая семья. Нередки были и большие семьи, в некоторых районах составлявшие заметную долю. Если среди имеретин Кутаисского и Лечхумского уездов увеличение числа дымов объяснялось стремлением вновь возникших семей к разделу с основной семьей, то рачинцы, наоборот, старались жить большими семьями и разделялись очень редко. На востоке Грузии в Телавском у. грузинские семьи были невелики: в среднем на дым приходилось по 5,4 душ об. п. Встречались, хотя и редко, семьи в 15 душ. Семьи, бóльшие по размерам (в 20 и более душ) были исключением. Размеры семей других народов, живших в Телавском у., составляли: у армян — 4,8 душ об. п., у азербайджанцев — 4,8 душ об. п., у русских — 3,2 душ об. п. В Сигнахском у. большие семьи были более часты, а их численность превышала численность дымов в Телавском у. В дореформенный период, как отмечает Мачабели, немало больших семей имелось в Тифлисском у., но к 1880-м годам большинство их распалось [62].

В Джеватском у. среди азербайджанцев большие семьи составляли довольно значительную долю, причем разделы в них были крайне редки. Абелову, обследовавшему Джеватский у., нередко приходилось наблюдать дымы, в которых вместе жили отец и 5—6 его сыновей со своими семьями. Котляревский отметил большие семьи в Кубинском у. среди азербайджанцев, лезгин, хиналыгцев и крызов, у которых три—четыре и даже пять братьев жили в одном доме и вели совместное хозяйство. Семейные разделы были редкостью. Такого же рода большие семьи у армян Нухинского у. отмечал Арасханианц. Здесь довольно часты были семьи из нескольких братьев и их семей, живших одним домом и общим «котлом» [63].

У армян Борчалинского у. в среде состоятельных крестьян нередки были семьи в 20 душ, включавшие три поколения; большинство же семей варьировало в пределах 5—8 человек. Еще большие по численности дымы встречал Вермишев среди армян Ахалкалакского и Ахалцихского уездов (Месхет-Джавахети). У других народов, живших здесь, численность дымов была меньше, большие же семьи встречались единично. Так, у грузин-православных Вермишев отметил всего лишь два дыма по 30 и 32 человека. У духоборов не было ни одной семьи в 30 душ. У армян им было зафиксировано 9 дымов в 30—32 души, 5 дымов в 32—39 душ, 2 дыма по 40 душ и один — в 48 душ [64].

Сохранявшиеся в Закавказье в 80-х годах XIX в. большие семьи довольно интенсивно распадались. Этот процесс, однако, у разных народов и даже в разных местностях протекал с неодинаковой силой. Так, Аргутинский отмечает, что в Кахети в Сигнахском у. еще недавно (до 1880-х годов) были семьи в 20—30 душ (одна — семья местного старшины в с. Квемо Ходашени, имевшая 72 человека, разделилась, как отмечает Аргутинский, совсем недавно). Быстро происходил процесс распада больших семей у азербайджанцев, у которых женатые сыновья еще при жизни отца старались выделиться и обзавестись собственным хозяйством. Арасханианц отмечает среди азербайджанцев Нухинского у. такие большие семьи: в одном дворе находилось несколько домов, в каждом из которых жило по несколько женатых братьев. Имущество в этих семьях в одних случаях бывало общим, и они вели общее хозяйство, в других — раздельным, и члены семьи вели раздельное хозяйство [65].

Таким образом, даже приведенные материалы дают право говорить о наличии в Закавказье в 80-х годах XIX в. больших (неразделенных) семей двух типов: отцовской (супружеская пара и женатые сыновья) и братской (несколько женатых братьев).

Кроме малых и больших семей, в «Материалах» встречаются сведения о родственных коллективах иного типа, которые вероятнее всего следует соотносить с патронимией. В Пшави, например, во всех селах Чаргальского общества жили Гогочури. М. В. Мачабели называет такое объединение термином «род», переводя таким образом грузинское слово *теми* (досл. общество). Гогочури делились на Пиркушиани, Шавердиани, Разикаани, Баяни и Гураспаули, которые следует, видимо, оценивать как патронимии второго порядка. По обычаю все члены фамилии Гогочури не имели права заключать между собой браки. Крестить детей запрещалось только в пределах своей патронимии, но разрешалось обычаем в другой патронимии. Например, Пиркушиани не могли крестить своего однофамильца, но имели право крестить ребенка из патронимий Баяни, Горзамаули и Гураспаули. В связи с этими материалами Мачабели приводит интересное предание о происхождении названных патронимических подразделений [66].

Некоторые данные сообщает исследуемый источник по структуре малой и большой семьи. Первая состояла из супружеской пары и их детей; иногда с ними жил брат главы семьи или кто-либо из

его родителей. Вторая — большая семья — объединяла родителей и их сыновей с их семьями или несколько женатых братьев с их детьми. Такие семьи жили в одном доме и имели общее хозяйство. Подобные семьи (*оджахис швили*) наблюдал Мачабели в Тифлисском у. Главой оджахис швили был старший брат или другой член семьи, выбиравшийся за его заслуги. Прежде, отмечает С. В. Мачабели, уважение к главе семьи соблюдалось очень строго и он обладал большими правами. Даже открыть кувшин вина или амбар члены семьи могли только в присутствии главы дыма. Со временем этим правом стали пользоваться и другие члены семьи. Вообще в пореформенное время многое изменилось и принятых обычаев придерживались в больших семьях уже не в такой мере. На сельском сходе каждый дым представлял его глава [67].

В Тушети и Хевсурети старшими в дыме считались отец и мать или дед и бабка, вообще старшие по летам. Глава семьи управлял всеми полевыми работами, назначал на эти работы членов семьи, следил за перегоном скота, продавал и покупал продукты, был ответственным лицом от семьи перед сельским сходом. Если отца не было в живых, то главой дыма считался старший брат. Старшая женщина (чаще всего жена старшего брата) распоряжалась домашними работами. Никто из членов семьи не мог работать на себя, и все производимое, даже изделия ручного труда женщин, по нормам местного обычного права считалось собственностью семьи. Пшавские семьи по численности были больше, чем тушинские и хевсурские, и, как пишет М. В. Мачабели, «организация их настолько тесна, что даже переселившийся брат часто не разделен с другими братьями и родственниками, хотя он несколько десятков лет может жить в другой деревне или даже в другом уезде». Имущество таких братьев считалось нераздельной собственностью.

Главой дыма (*мамакаци*) не всегда был старший по летам, иногда им бывал младший из сыновей, что зависело от его способностей, трудолюбия, ума и т. п. Имело значение даже знание грамоты. Мамакаци подчинялись все члены семьи — от стариков до детей. Он назначал на работы, следил за ведением хозяйства семьи, без его согласия не имели права купить и продать. Перед сельским сходом ответственным за дым был мамакаци, а не старший по летам. В обязанности мамакаци входили разбор дел, различных семейных ссор, даже, например, отца со старшим братом или батраком. Решению мамакаци подчинялись все. В случае отказа какого-либо члена семьи выполнить решение мамакаци последний должен был сложить с себя обязанности главы семьи. Со своей стороны мамакаци обязан был уважать старших. Над женщинами семьи главенствовала поочередно каждая из невесток, которую избирали на год. *Диасахлиси* — глава над женщинами дома — распределяла работы между женщинами и девочками, разбирала ссоры женщин, готовила еду, отвечала за расход продуктов в течение года. Мачабели, описывая пшавскую большую семью, подчеркивает, что «редко где-либо можно встретить еще такую свободу в отношениях членов семьи. Вечером семья собиралась и за ужином мамакаци совещался со всеми чле-

нами семьи о делах, то же самое делала диасахлиси, причем везде в советах принимали участие как мужчины, так и женщины»[68].

В северной части Кубинского у. в больших семьях лезгин, азербайджанцев, хиналыгцев и крызов по принятому здесь обычаю, если не было отца, то главой семьи становился его старший сын, который заведовал всем хозяйством, следил за расходами, выдавал деньги[69].

Внутренние взаимоотношения в закавказской семье характеризовались патриархальностью и основывались на нормах местного обычного права. Вся полнота власти в семье принадлежала ее главе, который не всегда был старшим в семье по летам. В отношении армян Нухинского у. Арасханианц отмечал, что пока все братья живут вместе, «как бы велико ни было число душ в семье, все от велика до мала одинаково подчиняются старшему в роде. У армян экономическая деятельность каждого члена семьи не идет в разрез с общими требованиями, которым приносятся в жертву и личные симпатии и антипатии, и личная свобода, и удобства самостоятельной семейной жизни. Никто в армянской семье не должен и не может заниматься в личных интересах и поступать против воли старшего. Пока жив отец, в редких только случаях встречается, чтобы его женатые сыновья разделились. Каким бы ни был многочисленным дым, вся семья живет в одном доме, и только после семейных разделов выделившиеся семьи занимают отдельные дома»[70].

В соответствии с нормами обычного права в больших семьях особенно строго придерживались принципа половозрастного разделения труда. Мужчины трудились в поле, по уходу за скотом, занимались ремеслами, уходили на сезонные работы. Женщины помимо домашних дел — уход за детьми и стариками, приготовление пищи, выпечка хлеба, изготовление изделий из шерсти (одежды, обуви, ковров и др.) — в некоторых районах занималась также полеводством и скотоводством. В «Материалах» содержится немало сведений, дающих представление о характере и степени занятости мужчин и женщин в закавказской семье.

Обязанности мужчин в основном сводились к различного рода работам в земледелии, в том числе в виноградарстве и садоводстве, в скотоводстве, ремеслах. Во многих районах Закавказья значительное место в хозяйственной жизни мужской части семьи занимало виноделие. Немалую роль играли и другие хозяйственные отрасли: огородничество, рыболовство, охота и т. п. Все эти отрасли хозяйства в разных областях Закавказья соотносились различно: в одних резко преобладало скотоводство, в других — земледелие, в третьих — разнообразные ремесла. Соответственно изменялась и хозяйственная направленность трудовой деятельности мужчин. В некоторых, наиболее трудных в природном отношении областях, мужчины уходили на сезонные работы, иногда отсутствуя по нескольку лет. Одной из таких областей был Рачинский у. Отсюда мужчины уходили на работы нередко на длительные сроки, занимаясь самыми различными работами не только в пределах Кавказа, но и в России. Таким образом, в рачинской семье женщина часто на длительное время

оставалась единственной рабочей силой. На заработки уходили также грузины из другой части Кутаисской губернии — Шорапанского у., направляясь главным образом в города, где нанимались слугами, поварами, иногда садовниками. Сезонными работами занимались и осетины Горийского у. Зимой они работали на Военно-Грузинской дороге на расчистке снега, в Горийском и Душетском уездах нанимались для обработки садов, летом часто уходили на различные работы в Терскую область, в Душетский и Тифлисский уезды. В Горийском у. была распространена редкая форма сезонного отходничества женщин — осетинки уходили в города Закавказья, где нанимались кормилицами и домашней прислугой. Сезонное отходничество было распространено также среди других народов края. Например, из Армении бедняки-азербайджанцы нанимались на время жатвы в различные уезды Закавказья. В Елисаветпольском у. жнецами в азербайджанских селах работали отходники из армянских и айрумских сел горной части уезда. В Джеватском у. азербайджанцы работали сезонно на рыбных промыслах [71].

Кроме сельскохозяйственных работ и сезонного отходничества, в большинстве закавказских сел были развиты различные ремесла, удовлетворявшие не только потребности семьи. О характере и размахе ремесленного производства, связанного с рынком, говорят, в частности, списки ремесленников по отдельным уездам [72]. Помимо производства ремесленных изделий на рынок, мужчины в семье, особенно зимой, изготовляли традиционную мебель, деревянную посуду, сельскохозяйственные орудия, в некоторых районах (например, в Казахском у.) войлоки. Таким образом, большинство ремесленных работ было обязанностью мужчин.

Земледельческие и скотоводческие работы в большинстве не были главной обязанностью женщин. Лишь в некоторых районах (более в горах) они наравне с мужчинами выполняли большинство сельскохозяйственных работ. Так, грузинки-хевсурки пахали, жали, а также собирали дрова, изготовляли для семьи всю одежду. Тушинки занимались приготовлением молочных продуктов. В ряде районов обязанностью женщин была только молотьба (помимо домашних дел), а также некоторые работы в виноградарстве (главным образом в Восточной Грузии). В селах Кутаисской губ., где было развито шелководство, уход за шелковичными червями считался обязанностью женщин и детей. Абелов, описывая быт азербайджанцев Геокчайского и Шемахинского уездов, подчеркивал разницу в положении местных женщин в степных селах и у кочевников. Первые вели затворническую жизнь и занимались только домашними работами, лишь в нагорной части женщина иногда помогала мужу в молотьбе. Большей свободой пользовались женщины у кочевников и в селах прикуринской полосы. Но в селениях западной части названных уездов их обязанностью были только домашние работы. В уходе за шелковичными червями местные мусульманки также принимали участие. Женщина в русских (сектантских) семьях этих уездов помимо домашних занятий вместе с мужчиной выполняла также некоторые полевые работы: убирала хлеб и сено,



Рис. 13. Азербайджанки.
Фотографии конца XIX в. ГИМ ИЗО, 82846-КП-ф-192
слева — из Шемахи; *справа* — из Нахичевани



свозила их; полностью в ее ведении были огородные работы. Кроме того, она свободно ездила в город на базар продавать сельскохозяйственные продукты и покупать товары, необходимые семье [73].

Первейшей обязанностью закавказской женщины, как видим, были домашние работы, в том числе уход за детьми и немощными стариками, уборка, приготовление пищи, выпечка хлеба. Большое место в домашней трудовой деятельности женщин занимали обра-

ботка шерсти и изготовление шерстяных, реже — хлопчатобумажных и шелковых тканей, а также изделий из них. Азербайджанки, например Казахского у., с осени до весны в свободное время изготовляли шерстяную пряжу и ткани, ковры, джиджимы, невысокие по качеству и находившие применение только в своей семье. Армянки ткали хорошего качества сукна и шерстяные ткани, причем часть их сбывали даже в Тифлис. В Елисаветпольском у. женщины изготовляли для своей семьи различные шерстяные изделия: ковры, попоны, грубые сукна, шерстяные ткани, вязали шерстяные носки, а армянки — также головные шелковые сетки, находившие сбыт в городах. Аналогичными работами занимались азербайджанки Арешского и Джеватского уездов. Такого же рода занятия были характерны для азербайджанок Бакинского у. Почти во всех селах они изготовляли паласы, ковры, чувалы (мешки), домашнее сукно. В двух селах женщины занимались также пряжей хлопка, который затем сбывали на базарах в Баку. Осетинки Горийского у. в свободное время делали грубые шерстяные ткани, войлоки, войлочные шапки, вязали из шерсти носки, изготовляли из козьей шерсти одеяла [74]. Как видим, ремесленные работы женщин ограничивались главным образом ткачеством. Однако были и исключения. Встречались, например, женщины-кузнецы.

Особенности положения закавказской женщины отражались не только в характере ее трудовой деятельности, но и в других сторонах быта, например в устройстве местного жилища. Так, в армянских домах Казахского у. имелось специальное помещение для женщин, куда молодые женщины (невестки) уходили при появлении в главном доме (*глхатун*) свекра или посторонних мужчин. На этой половине женщины занимались тканьем ковров, хурджинов и некоторыми другими домашними работами. Этот пример интересен не столько с точки зрения своеобразия традиционного армянского жилища, сколько фиксацией обычая, известного в специальной литературе как избегание [75]. М. В. Мачабели отмечает этот обычай среди грузин-хевсур [76]. Тяжелое положение закавказской женщины отражали и другие обычаи. Тот же Мачабели описывает обычай *бослоба*, распространенный у грузин-горцев Тионетского у. Согласно этому обычаю беременная женщина с определенного времени считалась «нечистой» и обязана была находиться вне села, где для нее специально устраивали временную, очень небольшую по размерам постройку (*сачехи, кохи*). В этом неудобном и не приспособленном для родов помещении женщина рожала и находилась с ребенком в течение 40 дней одна. Никто не должен был оказывать ей помощь; пищу ей подавали на лопате. В таких антисанитарных и тяжелых условиях, как отмечает Мачабели, часты были смертные случаи [77].

Значительно различалось, по свидетельству авторов «Материалов», положение девушек и замужних женщин. У армян, например, юноши и девушки свободно собирались по вечерам и в праздничные дни для танцев, игр, песен. Однако по выходе замуж положение женщины менялось, она становилась подчиненной в доме мужа и должна была угождать свекру, свекрови, мужу и всем его

старшим родственникам. Новое положение армянки, например, выражалось не только в обычае избегания, но и в некоторых деталях одежды. По обычаю замужние армянки Эриванского у. закрывали нижнюю часть лица повязкой (что не было принято у девушек) [78]. Положение азербайджанки в отдельных районах Азербайджана несколько разнилось. Шиитки в большинстве закрывали лицо, суннитки лица не закрывали и работали вместе с мужчиной в поле [79].

Патриархальное начало в семейной жизни закавказских народов в XIX в. сказывалось не только в характере взаимоотношений членов семьи: старших и младших, мужчин и женщин, но и в имущественном праве. Приводимые в источнике материалы характеризуют обычноправовые нормы, принятые у закавказских народов при семейных разделах, в порядке наследования, в имущественном праве мужчин и женщин, старших и младших и т. п. В северной части Кубинского у. семейные разделы были редки. Если после смерти отца оставались дочери, то по выходе их замуж отцовская земля переходила в пользование ближайших родственников семьи. В случае отсутствия таковых земля поступала в распоряжение общества. Столь же редкими были разделы у азербайджанцев Джеватского у. В случае же раздела движимое и недвижимое имущество делилось по шариату [80]. В Эриванском у. порядок семейных разделов был одинаков в селах разных народов. После смерти отца его сыновья делили поровну между собой движимое и недвижимое имущество, в том числе наследственные участки земли. Дочери исключались из наследования землей и, выходя замуж, получали только приданое: платье, утварь; состоятельные армяне давали в приданое также деньги.

В случае отсутствия прямых наследников мужского пола все имущество семьи, в том числе и надельная земля, становилось собственностью вдовы или дочери. Такие дымы, состоявшие из лиц лишь женского пола, встречались только в армянских селах уезда. У азербайджанцев длительное вдовство считалось позором и женские дымы почти не встречались. В Новобаязетском у. порядок наследования при семейных разделах был следующим. Отец выделял сыну из общественно-надельной земли участок соответственно числу душ обоего пола в его семье. За правильностью выдела наблюдала сельская община или выборное от нее лицо. Раздел же домашнего имущества и скота зависел от воли отца. После смерти отца движимое имущество делилось между его сыновьями поровну или по взаимному соглашению, или по жребию. Земельный надел разделялся наследниками по числу душ обоего пола в каждой семье [81].

М. В. Мачабели детально описывает порядок семейных разделов у грузин Тионетского у., отмечая различия такового в горных и равнинных селах. В горах в основе посемейных разделов, подчеркивает он, лежало кровнородственное право, на равнине кровнородственное сочеталось с трудовым, т. е. из имущества каждый член семьи получал в соответствии с трудом, затраченным им в хозяйстве. Постепенно кровнородственное право все более вытеснялось трудовым. В соответствии с кровнородственным правом в Хевсурети, Тушети

и Кистети (некоторые общества горной Чечни, входившие в Тионетский у.) все семейное имущество делилось поровну между братьями: земля, усадьба, скот, утварь, постели. Сестры ничего не получали из этого имущества и лишь по выходе замуж им давали пару платья их собственного производства и серебряные украшения. У пшавов, жителей уезда, наследовать участок земли имели право только мужчины — члены семьи. Если их не было, то участок переходил к ближайшему родственнику. Женщины получали в наследство лишь движимое имущество семьи [82].

Семейные разделы в Тифлисском у. чаще всего происходили в соответствии с решением медиаторов, которых выбирали члены делившегося дыма или назначал сельский сход. Медиаторами могли быть люди, хорошо знавшие местные обычаи и имевшие славу толковых и честных. Лучшими медиаторами в Тифлисском у. считались жители с. Марткопи, откуда их приглашали во многие общества уезда. С. В. Мачабели приводит конкретные примеры разделов семейного имущества [83]. Раздел имущества в Горийском у. также основывался на двух началах — кровнородственном и трудовом. В селах по Сурамскому хребту на границе Кутаисской и Тифлисской губерний раздел происходил только на основе кровнородственного начала [84]. У грузин-мусульман Ахалцихского у. посемейные разделы и порядок наследования подымных земельных участков происходил по шариату: сыновья получали землю и все недвижимое имущество, которое делилось между ними на равные доли независимо от числа у них детей. Дочери имели долю только в садовых участках и в движимом имуществе, но не в земле. Принятый в семью по обычаю зять (*зедасидзе*), когда не было в семье мужских наследников, наследовал в том случае, если тесть составлял письменное завещание. В Рачинском у. в случае раздела семьи отец получал долю, равную с сыновьями, причем делились все угодья, постройки и остальное имущество. Неженатый брат получал добавочную долю на свадебные расходы, которая выплачивалась при обручении или в день свадьбы. После смерти отца семейное имущество наследовали сыновья, братья, племянники, но не дочери. Вдова пользовалась землей, пока не выходила замуж вторично. В северо-восточной части Кутаисского у. подворные земельные участки переходили по наследству от отца к сыну. Когда не было сыновей, то наследовали вдовы, владевшие ими пожизненно, и дочери, получавшие их в приданое. В случае раздела имущества при жизни отца его сыновья и он сам получали равные доли. Отцу полагалась такая же доля, как и каждому из сыновей. В юго-западной части Имерети женщина по обычаю не наследовала недвижимого имущества. Когда девушку выдавали замуж, то ей полагалось приданое (одежда, посуда и пр.). Земля же, считавшаяся фамильной собственностью, не входила в состав приданого [85].

Если крестьянин не имел наследников мужского пола, то он старался выдать дочь за человека, который бы согласился поступить в их хозяйство и заменить наследника. Такой обычай был распространен во многих районах Закавказья. Вермишев отметил его

в Ахалцихском у. среди грузин-мусульман. М. В. Мачабели зафиксировал этот же обычай в селах Тионетского у. Принятый в семью зять становился наследником имущества и пользовался всеми правами как сын главы дыма. Он жил в доме родителей жены, носил их фамилию (как и его дети). Описанный обычай, подчеркивает Мачабели, был характерен для сел с «картвельским населением», но не был известен у горцев уезда. Аналогичный обычай С. В. Мачабели отметил в Горийском у. В семьях, имевших только дочерей, нередко мужа старшей дочери брали в дом как зедасидзе. Такой зять как бы усыновлялся тестем. По обычаю зедасидзе должен был наследовать весь подымный участок тестя, дочери получали только приданое [86].

В ряде статей источника характеризуются также местные обычноправовые нормы наследования имущества вдовами. М. В. Мачабели приводит интересные сведения такого рода по хевсурам. Согласно нормам их обычного права, если вдова выходила вновь замуж, то она получала из движимого имущества часть, пропорциональную труду, затраченному ею в семье мужа. С этой целью родственники покойного мужа и самой вдовы избирали посредников, которые и оценивали ее труд, а затем выдавали вдове соответствующую долю имущества. Максимально это составляло 16 коров или 80 руб. Но на такую долю могла рассчитывать «лучшая работница и нравственная женщина», получая за каждый прожитый с мужем год по корове, но не более 16 коров, даже если она прожила с мужем более лет. Суд посредников мог иначе оценить труд вдовы: за каждый год замужества ей давали полкоровы, одну четверть коровы и т. п. Вдова, если она не выходила вторично замуж до смерти, пользовалась подымным участком и всем движимым имуществом, хотя последнее и не считалось ее собственностью и она не могла подарить или продать что-либо из имущества. Общество же считало все имущество вдовы своей собственностью [87].

В Грузии при разделе имущества некоторые члены семьи по обычаю получали надбавку за свой труд и выполнение ими наиболее важных обязанностей: пахарь, например, получал пару волов или даже весь плуг, чабан — несколько десятков овец, пастух — несколько коров. Имелись и другие надбавки. В Тушети, например, старшему брату за старшинство давали коня, оружие или до 50 штук баранов, в Хевсурети — от одной до четырех коров, в Кистети — коня или оружие. Расходы на свадьбы сестер в равной мере нес каждый из братьев. В Тифлисском у. родители получали надбавку на собственные похороны. Беременной женщине давалась надбавка (*коди* * ячменя) на своего будущего ребенка. Все припасы в семье делились поровну по числу душ, и ребенок получал долю, равную со взрослыми. Кукурузу делили поровну только между *мклавис каци*, т. е. членами семьи, достигшими приблизительно 14 лет. По

---

* Мера сыпучих тел. В разных районах Грузии колебалась в пределах 2 пуда 10 фунтов—4 пуда 20 фунтов.

народным представлениям, мклавис каци могли называться только те, кто в состоянии был вязать снопы [88].

Таким образом, приводимые в «Материалах» данные подтверждают неравное положение женщины в правах наследования семейного имущества. В большинстве случаев она получала только приданое. В Грузии помимо приданого она имела свой «капитал» — *сатавно*, не подлежавший разделу. Пшавка, например, свое сатавно начинала создавать с 6—7 лет, когда могла выполнять уже какую-нибудь работу. Сатавно пополнялось ее личным трудом, приданым, даваемым ей матерью из своего сатавно, и подарками, получаемыми на свадьбе [89].

Такие важные аспекты семьи и семейного быта, как формы заключения брака, специально в источнике не исследуются. Однако некоторые, хотя и фрагментарные, сведения имеются. Отмечаются, например, запреты, существовавшие при вступлении в брак представителей разных религий, разных толков, разных национальностей. Так, азербайджанки-шиитки никогда не выходили замуж за азербайджанцев-суннитов. Но азербайджанки-суннитки вступали в брак с азербайджанцами-шиитами и переходили таким образом в шиизм, причем это, как замечает Арасханианц, было довольно обычным явлением [90].

Существенную роль играло при заключении брака родство. В большинстве районов Закавказья (за исключением Азербайджана) браки были экзогамны и запрещались между родственниками отца и матери, между однофамильцами. Такие строгие запреты М. В. Мачабели, например, отмечает у грузин-горцев Тионетского у. Здесь все однофамильцы считали себя настолько близкими родственниками, что не могли по обычаю заключать между собой браки и во многих селениях даже не крестили друг у друга, «считая это кровосмешением и нарушением родственной связи, несмотря на то что от первородича их народилось, может быть, более ста поколений» [91].

В источнике описаны некоторые формы заключения брака, принятые в Закавказье в среде коренных народов в последней четверти XIX в. Одну из них — с уплатой выкупа (*башлых*) — Вермишев отмечает среди армян Ахалцихского и Ахалкалакского уездов. Здесь жених платил невесте определенную сумму денег, которые она использовала на приданое. Такой обычай, подчеркивает Вермишев, был распространен среди всех народов этих уездов, кроме духоборов и армян-католиков. Вермишев считает, что такой обычай, с одной стороны, порождал умыкание невест несостоятельными женихами, с другой — вызывал экономический упадок семьи, которая вынуждена была делать громадные затраты в 100—300 руб. на приобретение невесты для одного из своих членов [92].

Брак «покупкой» был принят также у осетин, у которых жених также выплачивал отцу невесты определенную сумму деньгами (иногда до 100 руб). или скотом стоимостью от 100 до 150 руб. Приданого невеста в осетинских семьях не получала. Брак с уплатой выкупа был распространен и среди азербайджанцев Эриванского у.

Калым, который выплачивал жених, бывал настолько велик, что с избытком покрывал все расходы семьи невесты на свадьбу, на покупку для девушки одежды и т. п.[93]

Исследуемый источник не сообщает сведений о заключении брака с выплатой залога, как это было распространено среди большей части грузин. Имеются лишь упоминания о браке похищением. Об этом пишет Вермишев, например, в отношении большинства народов Ахалкалакского и Ахалцихского уездов, где, за исключением армян-католиков и духоборов, такая форма брака была широко известна. Брак похищением источник отмечает также в Зангезурском у. среди курдов-мусульман и азербайджанцев, что почти всегда, по замечанию Зелинского, заканчивалось примирением[94].

Семейная обрядность закавказских народов в «Материалах» почти не описана. Однако редкие сведения об этой стороне их бытовой культуры в источнике имеются. Вермишев сообщает некоторые данные о свадебном обряде духоборов. «Весь обряд, — пишет он, — заключается в том, что новобрачные друг друга дарят: невеста жениха платком, а он ее рублем или чем-нибудь другим; затем они целуются и кланяются в ноги отцу и матери; после этого начинается пир». Браки у духоборов заключались по выбору родителей, хотя были случаи непосредственного выбора невесты парнем. До свадьбы происходили предварительные переговоры о согласии брачущихся сторон[95].

Отдельные факты, связанные с семейными обычаями и обрядами, встречаются в описании расходов крестьян на содержание сельского духовенства. В Сигнахском и Рачинском уездах священнику помимо платы за совершение обрядов крещения и венчания полагалось вознаграждение за освящение дома в связи с рождением ребенка. При обручении священник должен был освятить половину головы сахара, который во время обручения раздавали гостям.

Интересны также подсчеты расходов крестьянских семей на свадьбу и похороны, которые дают некоторое представление о подарках невесте, о характере угощения гостей во время свадебного пира или тризны. В Сигнахском у., например, во время обручения невесте дарили шелковый головной платок, шаль, лечаки (деталь традиционного головного убора грузинки), чулки, полусапожки, перчатки, зеркало, гребень, булавки, зонтик, ящик для мелочей, гармонику и пр. Всего на 15 руб. Гостей во время обручения угощали вином (4 чапи, по 25 бутылок в каждой чапи), мясом (1 баран и свинина), хлебом (100 штук), рисом, сыром и всякой снедью (всего на 17 руб.). Подарки невесте после венчания состояли из материи на 3 одеяла, наволочек на подушки, двух чехлов на мутаки, чехла на тюфяк, материи на платье, шали (всего примерно на 16 руб). Во время свадебного застолья гостей угощали вином (10 чапи*), хлебом (7 пудов пшеницы), мясом (4 барана и 2 свиньи), разной снедью. Всего на 50 руб.[96]

---

* Чапи — одно ведро.

Вообще расходы на свадьбу и похороны были обременительны. Особенно разорительны они были в осетинских селах Горийского у., что отмечает С. В. Мачабели. То же было характерно и для грузин этого же уезда, у которых расходы на свадьбу и похороны, а также дальнейшие поминки оказывались столь же тяжелыми, как и в Тифлисском у. «Многие зажиточные дымы, — писал в связи с этим С. В. Мачабели, — при погребении закалывают по несколько голов крупного рогатого скота и по несколько десятков мелкого, причем приглашают для угощения почти всех крестьян из соседних сел, иногда в числе от 100 до 400 душ. Расходы на похороны, по заявлению крестьян, не мог бы вынести ни один из зажиточных дымов, если бы на помощь не являлись родственники покойного, которые обыкновенно жертвуют на угощение деньги, скот и луди (пиво). Похороны обходятся от 100 до 300 рублей» [97].

В день похорон в Сигнахском у. угощение на поминках состояло из вина (4 чапи), хлеба (6 пудов пшеничной муки), мяса (2 барана), риса (10 фунтов) и пр. Всего на 20 руб. Кроме того, в течение всего траурного года семья покойного должна была устроить две тризны, на которых для угощения гостей каждый раз резали по 2 овцы, готовили по пуду говядины, 5 чапи вина, 10 фунтов риса, курицы и по 100 хлебов (всего на 40 руб.) [98]. В Рачинском у. на 15-й день после похорон устраивали небольшие поминки (*мклавис гахсна*), которыми для родственников покойного заканчивался траур и пост. Кроме этих поминок, Бахтадзе называет *самгвто* — ежегодную молитву о здравии живых и поминании усопших, *сакуртхи* — еженедельные и несрочные поминки по умершему. Священнику при этих поминках посылали корзину с продуктами: печеным хлебом, жареной или отварной курицей, иногда бараниной, пресным хлебом (чурек), бутылкой, зеленью, свечами, ладаном. Сакуртхи по обычаю приготовляли так, как любил их при жизни покойный. Считалось, что душа его незримо питается приготовленным угощением. Не забывали и табак, если покойный курил [99].

Общественный быт — тема, довольно фрагментарно освещаемая в источнике, однако и по ней имеются достаточно ценные сведения. Одним из ярких проявлений местного общественного быта был обычай взаимопомощи. В Раче, например, как отмечает Бахтадзе, еще несколько лет тому назад, т. е. до 1880-х годов, этот обычай считался священным и выполнялся беспрекословно. Глава каждого дыма имел право требовать от своих односельчан такой помощи в различного рода работах, в частности в коллективной обработке земли. Сам же домохозяин был обязан по своим возможностям угостить работавших. Однако постепенно этот обычай, по мнению Бахтадзе, все более и более утрачивал свое значение в местном быту. В Тифлисском и Телавском уездах работы сообща производились, как правило, в воскресенье, для чего все участники собирались в намеченном доме. Хозяин, которому оказывали помощь, был обязан по окончании работы устроить угощение. Если семья была очень бедной, то угощение она не устраивала и каждый участник работ приходил со своим хлебом [100].

Интересны хозяйственные товарищества, создававшиеся в Сигнахском у. на время пахоты и описанные Аргутинским. Массивный грузинский плуг, которым производили пахоту в грузинских равнинных селах, требовал 6—8 пар волов или буйволов. Конечно, такое количество скота имелось лишь в немногих хозяйствах. Кроме того, для работы требовалось несколько погонщиков, что также не было под силу каждому хозяйству. Поэтому на время пахоты несколько хозяйств объединялись в особые товарищества. Главой такого объединения был владелец плуга, он же был пахарем, шедшим за плугом. Глава товарищества играл большую роль. Он производил захват земли во время ее раздела общиной, от него зависело вознаграждение остальных членов товарищества. Каждый из членов объединения вносил свою долю. Кто предоставлял скот, кто бочку, в которой на пашню возили воду для питья, кто коня, кто возил на пашню воду и т. п. Каждое товарищество работало сообща определенное число дней, составлявших одно *ало*, т. е. период пахоты. В году таких ало было три: одно — весной и два — осенью. Из захваченной земли глава товарищества выделял каждому его члену такое количество земли, какое созданное объединение было обязано ему вспахать. Обычаем устанавливалось вознаграждение каждого участника товарищества. Например, в Кизики за каждого вола полагалось по одному дню пахоты, пахарю — 2 дня, дневному погонщику — один и т. п.[101]

Взаимопомощь проявлялась в самых разных сферах быта закавказцев. В частности, этот обычай осуществлялся в виде помощи во время похорон, поминок, свадьбы, расходы на которые, как отмечалось, были очень обременительны для семьи. В Тушети каждый тушин был обязан оповестить всех в селе о постигшем его горе или семейном счастье и каждый тушин должен был отозваться на такое приглашение и прийти к своему односельчанину с подарками на свадебный пир или подношением на поминки или похороны. В день свадьбы или тризны по просьбе хозяина один из его друзей, имевший зычный голос, должен был пригласить всех присутствующих в селе. Глашатый взбирался обычно на крышу дома и выкрикивал следующее: «Слушайте, тушины, (такой-то) устроил пир (или поминки) и приглашает всех вас, тушин, без исключения со всеми вашими гостями. Не оставайтесь дома никто, ни мужчины, ни женщины, ни дети, и непременно пригласите с собой ваших гостей без всякого различия. Захватите ложки и спешите на званый пир!». Выполнение всех предписанных обычаем похоронных обрядов и поминок требовало у тушин, как и у других грузин-горцев, немалых расходов. Однако неисполнение их вызвало бы строгое осуждение общества, и потому нарушить эти нормы никто не решался[102].

Общественный быт закавказских народов, как рисуют его авторы «Материалов», характеризовался и другими общими для всего Кавказа чертами. Таков, например, обычай гостеприимства, настолько широко разветвленный в кавказских обществах XIX в., что бытописатели того времени называли его одним из стержневых законов общественной жизни народов Кавказа. В Тушети, например,

каждый гость считался не гостем отдельного хозяйства, а всего села и его безопасность и прием были обязательной нормой для всех хозяев данной общины. Обычай гостеприимства отмечался не только в повседневном, но и в праздничном быту. Так, в Раче важным событием каждой сельской общины были ежегодно отмечавшиеся праздники в честь особо почитавшихся в этих местах святых. В такие дни даже самое бедное семейство обязательно угощало и как можно лучше нескольких гостей из соседних сел. Изменить этому обычаю, отмечает Бахтадзе, все равно, что добровольно исключить себя из общества [103].

Другим не менее значимым в общественном быту закавказских народов был обычай кровной мести. Зелинский отмечает широкую распространенность этого обычая в Зангезурском у. среди азербайджанцев и курдов-мусульман. Если увоз девушек, пишет он, почти всегда оканчивался примирением сторон, то в кровной мести примирение было редким явлением. В Зангезуре условием примирения кровников считалась плата за кровь убитого в сумме не менее 100 руб., ружье и бык. В обычае было также выдача за родственника или брата убитого девушки другой, враждебной фамилии. По обычаю десятки лет преследовался фамилией кровника не только сам убийца, его родственники, но и все лица мужского пола, принадлежавшие к фамилии или обществу убийцы. Преследованием занимались родные убитого, его друзья, все члены общества убитого [104].

Исследуемый источник сообщает, хотя и скупые, сведения и о некоторых других сторонах общественого быта закавказцев. Так, обычай изгнания сородича за какой-нибудь проступок отмечен, хотя и как редкое явление, в горах Грузии. «Изгнанный, — пишет М. В. Мачабели о Пшави, — лишался права пользоваться родовыми земельными угодьями и не имел права молиться в родовой молельне, не смел к ней даже близко приблизиться, пока не получал прощения» [105]. Такого рода факты — изгнание из общины, фамилии, семьи — были широко известны и в других районах Кавказа. Основными причинами такого «остракизма» бытописатели прошлого называют убийство отца, матери, сестры, брата, предосудительное поведение в обществе, предательство, нарушение обычая гостеприимства, нарушение норм обычного права (например, обычая цацлоба), кровосмесительная связь и др [106].

Другой весьма важный в общественном быту кавказских народов обычай — обычай побратимства был отмечен во всех обществах нагорной части Тионетского у. как полноценно функционировавший. Согласно нормам этого обычая, любой пришелец (чаще всего кровники, уходившие из мест своего обитания), отдававшийся под покровительство какой-либо фамилии, становился ее членом и принимал ее имя. При этом совершался определенный ритуал. Обряд побратимства происходил в фамильной молельне. Пришелец и представители фамилии, в состав которой он вступал, соскабливали в вино (или в молоко, если пришелец был мусульманином) с какого-либо предмета немного серебра (чаще всего с монеты) и выпи-

вали этот напиток, затем пришелец произносил клятву верности принимающей его фамилии. В 1880-е годы, как отмечает М. В. Мачабели, такой обычай происходил уже только между отдельными лицами, а не между всей фамилией и пришельцем [107].

В некоторых горных районах Восточной Грузии в источнике отмечены и другие обычаи, в последней четверти XIX в. еще в полной мере сохранявшиеся в общественном быту местного населения. Таков, например, обычай *цацлоба* в Пшави, который, по определению Мачабели, существовал в родовых, т. е. в фамильных общинах и «вытекал из самого характера родственного союза». «Каждый парень, — пишет он, — считаясь братом всех девушек своего рода, выбирает любую из них и называет своей «цацали»; конечно, на это требуется согласие девушки, которая парню дает то же название. Цацали-парень имеет свободный вход в дом своей цацали-девушки во всякое время дня и ночи. «Цацали» имеют полное нравственное право даже спать совместно на одной постели». В случае нарушения обычая виновникам грозила смерть или изгнание из родных мест. Процессы трансформации, происходившие в пшавском быту в последней четверти XIX в., в значительной мере способствовали распространению иных взглядов на обычай цацлоба. Это во многом меняло сущность древней традиции, что, как пишет М. В. Мачабели, вызывало недовольство старшего поколения [108].

Большое место в «Материалах» занимают вопросы общины, в том числе общинного землевладения и землепользования, существенно менявшихся (особенно в пореформенное время) под влиянием русского законодательства. Влияние последнего не ограничивалось указанной сферой общинного быта Закавказья. Не менее ощутимо оно сказывалось в системе управления и судопроизводства, в постепенном вытеснении «родовой» (фамильной, патронимической) общины территориальной. Однако несмотря на значительные изменения, в закавказской общине и в пореформенное время многие традиционные стороны ее быта сохранялись еще весьма устойчиво. Таково было, например, древнее «захватное» право — своеобразная форма земельных переделов, отмеченная авторами «Материалов» в некоторых общинах Закавказья. Согласно «захватному» праву, каждому члену общины предоставлялось право произвольно занимать свободные участки земли. Аргутинский, описавший такой обычай у грузин Сигнахского у., отмечает его сохранение лишь в пяти общинах из 26 обследованных — в Анагской, Вакирской, Какабетской, Кандаурской и Кедельской. Однако, пишет он, до недавнего времени захватный способ существовал во всех грузинских обществах уезда и лишь 30—40 лет стал сменяться переделом. На захват земель по обычаю имели право не все члены общины, а лишь владельцы плугов, т. е. незначительная часть хозяев. В определенный, назначенный заранее обществом день в начале весны на назначенный участок выходили все крестьяне — кто конный, кто пеший (в некоторых обществах в захвате могли принимать участие все, кроме женщин). Пешие задолго до этого дня упражнялись в беге, а конные старались обзавестись хорошим скакуном. Все население

общины выстраивалось в ряд на определенном расстоянии от первой земельной полосы: пешие в $1/2$ версте, конные за 1 версту. По знаку старшины все начинали бег. Задача заключалась в том, чтобы, добежав до земельной полосы, занять ближайший ней участок, второй прибежавший уже должен занять следующий земельный участок. Кто не успел захватить участки в первой земельной полосе (*сакцеви*), должен был бежать к следующей и т. п. Земли при таком способе захвата занимали на два или на три года [109].

В источнике кратко характеризуются некоторые традиционные формы проведения досуга. Большое значение в общественном быту народов Закавказья имели, например, духаны, повсеместно встречавшиеся в крае (за исключением азербайджанских сел). В духане мог остановиться приезжий, любой мог пообедать и поужинать. Крестьянин имел возможность купить там самые различные, необходимые для него предметы — от гвоздя до сыра, зелени и корма для скота. Но в основном духан был своего рода общественным клубом жителей данного села и всех приезжих. В любое время около духана можно было увидеть крестьян, которые собирались главным образом не для выпивки, а чтобы узнать новости, поговорить и посмотреть на приезжавших. Около духана велись разговоры о ценах, об урожае, о самых разных крестьянских нуждах. Такие духаны были характерны главным образом для равнинных и предгорных сел, особенно располагавшихся вблизи дорог и проезжих трактов. В горах духанов не было. Там мужчины собирались на площади в центре села, а на праздниках — около святилища (*хати*). В мусульманских селах местом сбора мужчин была площадь около мечети. В зимнее время, когда у крестьян было меньше работы, ближайшие соседи проводили время в различных увеселениях. Собирались, например, в чьем-нибудь доме, где целые дни вели разговоры. Для зимних сборищ в одном из уголков хлева для крупного рогатого скота устраивали специальное возвышение, где и собирались соседи. Подобное времяпрепровождение было характерно, например, для всех сельских жителей Эриванской губ.[110]

Важной частью общественного быта любого народа является, как известно, праздник. Сведений о них в нашем источнике немного. Однако имеющиеся представляют живые впечатления авторов «Материалов», полученные ими во время работы по сбору необходимых данных. По описанию Ерицова, у азербайджанцев Казахского у. наиболее почитаемых праздников насчитывалось в году до десяти. Из них в марте и сентябре шииты отмечали Новруз и Ашуру, остальные шиитские и суннитские праздники приходились в основном на летние месяцы, когда население было на летних пастбищах. Большая часть мусульманских праздников начиналась после захода солнца и продолжалась до его восхода, т. е. в свободное от работы время. У русских (молокан), жителей того же уезда, число свободных от работы дней составляло 61, в том числе все воскресенья и 9 праздников, приходившихся не на воскресные дни. У армян, кроме воскресений, 18 праздников отмечалось в будни. Помимо церковных праздников у них были еще праздничные дни,



Рис. 14. Момент традиционного праздника азербайджанцев.
Репродукция рисунка В. Верещагина 1860-х годов
В кн.: ***Верещагин В. В.*** Путешествие по Закавказью в 1864—1865 гг. — Всемирный путешественник, СПб., 1870, т. VII—VIII

отмечавшиеся по народным обычаям: день Нового года, день св. Сергия (местный), первый день великого поста. Кроме того, имелись еще 6 праздников, посвященных культу земледелия. Таким образом, всего у армян праздничных дней было 79, причем часть их приходилась на рабочую пору.

Ерицов приводит описание одного из таких праздников — дня пахарей в армянском с. Кульпа, на котором он присутствовал 9 мая 1885 г. Отмечали праздник в следующий за вознесением (т. е. через 40 дней после пасхи) четверг необычайно торжественно. Начинался праздник богослужением, на котором присутствовали преимущественно старики и женщины. Затем в ореховой роще под тенью каждого дерева группами собирались все участники праздника и отдельно от них — работники каждого из снаряженных плугов. Каждая группа пахарей совершала жертвоприношение — резала барана. Всюду были устроены импровизированные кухни. По окончании крестного хода под ореховыми деревьями накрывали один большой стол на несколько сот душ. Обедали все, кто не участвовал в работах с плугом. От каждой группы пахарей обедающим подавали разнообразные местные блюда. Прислуживали сами пахари, обильно угощая всех вином. Раздавались песни, играла зурна, устраивались пляски. «Все это, — пишет Ерицов, — не будь тут участия христианского духовенства, напоминало бы времена языческие, торжества в честь богини земледелия Цереры». На другой день с утра из села выступали на плугах работники, они возвращались домой только по окончании полевых работ, т. е. через несколько недель. Процесс пахоты сопровождался песней «оровел», которую начинал пахарь, а погонщики подхватывали хором. В песне восхвалялся вол, перечислялись его достоинства. Вола сравнивали с быстрым оленем, высказывали к нему любовь, нежность и заботливость [111].

Порядок проведения одного из языческих праздников в Тушети и Хевсурети описан М. В. Мачабели. Приготовления к празднику начинались заранее. Каждая семья совершала необходимое в этом случае жертвоприношение, причем жертвенным животным, как правило, был баран. Кроме того, несколько баранов по обычаю приносили в жертву от сельского общества. Каждый год этот ритуал выполнял глава очередного дыма (очередность определялась жребием на общем сходе). За несколько дней до праздника дастури — служители хати — варили пиво, воду для него должны были принести из источника женщины. Дрова для ритуального пива доставляли сами дастури. В день праздника около хати собиралось все село (нередко это была лишь одна фамилия). Глава каждого дыма приносил по одному хлебу. Держа барана между ног, хуцеси или деканози (священнослужители) в присутствии всех произносили молитву о даровании сыновей, большом урожае, о победе над врагами и т. п. После молитвы деканоз закалывал барана, дастури варили жертвенное мясо и подавали его к общему столу. Во время застолья деканоз и старейшины общины сидели в первой комнате молельни, остальные мужчины — в другом помещении, называемом «народным», женщины и дети — поодаль от святилища. Дастури



Рис. 15. Выезд грузинской семьи на празднество.
Фотография конца XIX в.
ГИМ ИЗО. Альбом Ермакова, № 42949

сначала угощали деканоза и старейшин, потом народ и женщин; пиво варили все. Баранину делили по числу душ обоего пола и получали ее в равных долях. Перед общей трапезой происходили различные религиозные обряды, которые Мачабели лишь упоминает, но не описывает [112].

Источник сообщает также некоторые сведения о языческих праздниках в Западной Грузии. По свидетельству Бахтадзе, такой праздник (*темоба*) отмечали в Нижней Раче в с. Ахалсопели Амбралаурского общества. Около села на небольшой возвышенности росли три дерева, в том числе громадный старый дуб, в дупле которого сохранялись две металлические пластины с рельефными изображениями какого-то странного животного, напоминающеıо барана с лошадиным хвостом. Эти пластины и были предметом суеверного почитания ахалсопельцев. Праздник проводился на третий день после пасхи. Жители села во главе со священником, держа в руках зажженные свечи, трижды обходили вокруг дуба. Приложившись к пластинам, они затем располагались около дуба и устраивали угощение, для которого каждый приносил по одному специально выпеченному пирогу с начинкой из лобио. Пирог делился на две равные половины, одна предназначалась священнику, другую

Таблица 2

Этнический состав населения обследованных районов Закавказья

Народ	Численность, тыс. чел. об. п.	Народ	Численность, тыс. чел. об. п.
1. Азербайджанцы и таты *	636,3	10. Крызы	6,1
в том числе:		мусульмане-сунниты	6,1
мусульмане-шииты	410,8	11. Удины	5,7
мусульмане-сунниты	225,5	в том числе:	
православные	6 человек	григориане	5,1
2. Армяне	478,8	православные	0,6
в том числе:		12. Немцы	4,9
григориане	467,6	лютеране	4,9
католики	10,7	13. Арабы	4,7
православные	0,3	мусульмане-сунниты	4,7
лютеране	0,3	14. Евреи	4,5
3. Грузины	323,4	талмудисты	4,5
в том числе:		15. Будугцы	3,8
православные	312,5	мусульмане-сунниты	3,8
мусульмане-сунниты	9,0	16. Хиналугцы	2,4
католики	1,9	мусульмане-сунниты	2,4
4. Курды	58,3	17. Кистины	1,9
в том числе:		в том числе:	
мусульмане-шииты	29,6	мусульмане-сунниты	1,5
мусульмане-сунниты	18,2	православные	0,4
йезиды	8,8	18. Джекцы	1,3
5. Русские	44,5	мусульмане-сунниты	1,3
в том числе:		19. Айсоры	1,1
православные	10,4	православные	1,1
сектанты	34,1	20. Гапутлинцы	1,0
6. Лезгины	37,2	мусульмане-сунниты	1,0
мусульмане-сунниты	37,2	21. Ингуши	0,3
7. Талыши	31,3	мусульмане-сунниты	0,3
мусульмане-шииты	31,3	22. Поляки	0,2
8. Греки	17,0	католики	0,2
православные	17,0	23. Турки	0,2
9. Осетины	7,9	мусульмане-сунниты	0,2
православные	7,9	24. Цыгане	0,1
		григориане	0,1

Азербайджанцы (в источнике татары) и таты указаны вместе.

съедали хозяева. Пока не были съедены пироги и не догорели свечи, никто не имел права возвратиться домой [113].

Сведения по религии в «Материалах» можно объединить в две группы. Первая — данные о конфессиональном составе населения обследованных уездов, некоторое представление о котором дает анализ этнического состава населения края (см. табл. 2); вторая — материалы по народным бытовым верованиям. Их немного. Часть их, связанная с традиционными праздниками, охарактеризована в разделе об общественном быте. Некоторые факты такого рода будут рассмотрены особо.

Принадлежность населения Закавказья к одной из мировых религий — христианству или исламу — не помешала местным народам сохранить в своем быту множество языческих представлений. Об осетинах Горийского у. С. В. Мачабели писал, что, хотя они и приняли православную веру, но до сих пор не усвоили даже ее обрядовой стороны [114]. Различного рода суеверия играли немалую роль в повседневном быту грузин Сигнахского у. «В домашней жизни кизикийская женщина, — пишет Аргутинский, — замечательно консервативна: все старые обычаи, предания и суеверия исключительно поддерживаются ею. Исходом во всех затруднительных случаях у нее является обращение к гадалкам и точное исполнение их советов» [115].

Большим своеобразием отличались дохристианские верования грузин-горцев — тушин, хевсур, пшавов. По их представлениям, мир населяло множество богов и святых. Их языческий пантеон составляли большой и маленький бог, Христос, бог востока и запада, бог Анатори, Пиркуши и другие боги и святые, среди которых наиболее почитаемыми считались царица Тамар и ее сын Лаша Гиоргий. В их честь в Пшави в Шуапхойском обществе были построены две молельни — Тамарис-джвари и Лашарис-джвари. Различались также божества-покровители одной фамилии и всей общины. В честь всех богов и святых горцы устраивали молельни (*джвари, хати*), фамильные и общинные, при которых имелись священнослужители — *хгвисбери, деканози, хуцеси, дастури, шульти* и др. М. В. Мачабели подробно описывает внешний вид и внутреннее устройство святилищ, их имущество, включавшее пахотные земли и пастбища. Богатым имуществом владела пшавская молельня Тамарис-джвари. Она имела пахотные земли, отару овец в 2 тыс. голов, сад в Ахметах, подаренный грузинским царем. Все это имущество считалось общей собственностью всех *мегандзури*, т. е. «рабов» данной молельни или, что все равно, добавляет Мачабели, «всех домохозяев рода или селения». Имуществом всей молельни заведовал специально выбранный деканоз, известный также под названием *хуцеси, дастури, мнате* и др. В Тушети хати не имели своих земельных угодий или они были очень невелики. Поэтому тушины необходимый для приготовления общественного пива ячмень собирали с каждого хозяйства, которое обязано было приготовить солод и сдать его выборному мнате. Мнате взбирался на крышу дома и оповещал крестьян о необходимости принести требуемый солод, причем тут же выкрикивал и необходимую меру.

Обработка земель святилища производилась всеми мегандзури совместно и называлась *сахато нади (сатемо нади)*. Каждая такая помощь заканчивалась общим застольем. За обработку полей отвечали выборные дастури. В назначенный день на обработку полей святилища выходили все домохозяева, причем земля разбивалась на столько полос, сколько в селе было домохозяев. Жребием эти полосы разыгрывались, и каждый обрабатывал доставшийся ему участок. Дастури выдавал каждому из общинного амбара ячмень для пива. Уборку делали также сообща, приходили даже старики,

женщины и дети. Весь обмолоченный урожай сносили в амбар, и там он хранился и выдавался лишь по приговору схода дастурам для приготовления к празднику пива [116].

В заключение хочется особо подчеркнуть, что рассмотренными в настоящей работе материалами не исчерпывается все богатство изучаемого источника. Многое осталось за пределами предпринятого исследования. Этнограф, обратившись к «Материалам», найдет на их страницах еще немало интереснейших и ценных данных. Очень подробно рассмотрен в источнике, например, хозяйственный быт, немало важных сведений содержится о группах закавказских кочевников. Чрезвычайный интерес представляют психологические характеристики местных народов, сложившиеся под влиянием личного общения авторов «Материалов» с местным населением и длительных наблюдений над их традиционным бытом.

Однако «Материалы» ценны не только охватом множества этнографических тем, рассматриваемых на основе обширных данных, в том числе и статистических. В «Материалах» отражен очень интересный и во многом переломный период в истории Кавказа, когда в результате проведения различных реформ (крестьянской, земельной, административной) социально-экономическое и культурное развитие края пошло по новому руслу. Начался процесс капитализации, сказавшийся не только в экономической и социальной жизни Кавказа, но и в местной бытовой культуре. Данные же нашего источника дают представление не только о многих сторонах традиционной культуры закавказских народов. Они показывают также те изменения, которые начались в ней в пореформенное время.

Подводя итоги, нельзя не поражаться масштабности обследования, проведенного сравнительно небольшими силами на огромной территории Закавказья — края, сложного в природном отношении, по этническому и конфессиональному составу населения, разнообразного по социально-экономическим условиям. Научная значимость «Материалов», выполненных в лучших традициях академического кавказоведения, велика. Можно надеяться, что данные этого уникального источника будут широко использоваться в исследовательских работах.

[1] Исключение составляют исследователи традиционного хозяйства, особенно скотоводства (см., например: *Мкртумян Ю. И.* К изучению форм скотоводства у народов Закавказья. В кн.: Хозяйство и материальная культура народов Кавказа в XIX—XX вв. М.: Наука, 1971; *Шамиладзе В. М.* Хозяйственно-культурные и социально-экономические проблемы скотоводства Грузии. Тбилиси, 1979). Некоторые данные по жилищу Азербайджана использованы в работе В. П. Кобычева (Крестьянское жилище Азербайджана в XIX в. — КЭС, 1962, III), по земледелию — в статье Г. Джавадова (Азербайджанское пахотное орудие гара котан. — СЭ, 1981, № 6), по грузинской традиционной культуре — в монографии Н. Г. Волковой и Г. Н. Джавахишвили (Бытовая культура Грузии XIX—XX веков: традиции и инновации. М.: Наука, 1982).

[2] См.: *Туманов Г. М.* Характеристики и воспоминания. Вып. 1—3. Тифлис, 1907; *Косвен М. О.* Материалы по истории этнографического изучения Кавказа в русской науке. — КЭС, 1958, II, с. 231; КЭС, 1962, III, с. 162, 164, 177, 180, 199, 200.

[3] *Мачабели М. В.* Экономический быт государственных крестьян Тионетского уезда Тифлисской губернии. — Материалы для изучения экономического быта государственных крестьян Закавказского края, Тифлис, 1887, т. V, ч. II, с. 367 (далее: Материалы).

[4] *Котляревский П. В.* Экономический быт государственных крестьян северной части Кубинского уезда Бакинской губернии. — Материалы, 1886, т. II, ч. II, с. 300, 301.

[5] В том числе 1444 азербайджанских, 1082 грузинских, 651 армянских, 295 курдских, 126 талышских, 107 татских, 78 русских, 61 крызских, 58 осетинских, 49 лезгинских, 27 греческих, 18 будугских, гапутлинских, хиналугских, 18 кистинских, 9 немецких, 6 арабских, 5 айсорских, 2 удинских, 1 ингушское.

[6] Там же, с. 307.

[7] *Марков Ф. Т.* Экономический быт государственных крестьян северо-восточной части Кутаисского уезда Кутаисской губернии. — Материалы, 1885, т. I, вып. III, с. 240; *Мачабели С. В.* Экономический быт государственных крестьян Горийского уезда Тифлисской губернии. — Материалы, 1887, т. VI, ч. I, с. 226.

[8] *Мачабели С. В.* Экономический быт... Горийского уезда, с. 209; *Марков Ф. Т.* Экономический быт... Кутаисского уезда, с. 243; *Он же.* Экономический быт государственных крестьян Эриванского уезда. — Материалы, 1886, т. III, ч. I, с. 89; *Парвицкий А. В.* Экономический быт государственных крестьян юго-западной части Новобаязетского уезда Эриванской губернии. — Материалы, 1885, т. I, с. 336.

[9] *Котляревский П. В.* Экономический быт..., с. 376; *Абелов Н. А.* Экономический быт государственных крестьян Геокчайского и Шемахинского уездов Елисаветпольской губернии. — Материалы, 1887, т. VI, ч. II, с. 49; *Марков Ф. Т.* Экономический быт... Эриванского уезда, с. 123.

[10] *Марков Ф. Т.* Экономический быт... Кутаисского уезда, с. 258; *Кистинев Д. А.* Экономический быт государственных крестьян Ленкоранского уезда Бакинской губернии. — Материалы, 1887, т. VII, с. 561; *Аргутинский А. М.* Экономический быт государственных крестьян Сигнахского уезда Тифлисской губернии. — Материалы, 1886, т. IV, ч. II, с. 186, 190.

[11] *Кистинев Д. А.* Экономический быт..., с. 542, 543, 558, 561.

[12] Бакинская губерния, уезды: Бакинский, Геокчайский, Джеватский, Кубинский, Ленкоранский, Шемахинский; Елисаветпольская губерния, уезды: Арешский, Джеванширский, Джебраильский, Елисаветпольский, Зангезурский, Казахский, Нухинский, Шушинский; Кутаисская губерния, уезды: Кутаисский, Зугдидский, Лечхумский, Озургетский, Рачинский, Сенакский, Шорапанский; Тифлисская губерния, уезды: Ахалкалакский, Ахалцихский, Борчалинский, Горийский, Душетский, Сигнахский, Телавский, Тифлисский, Тионетский; Эриванская губерния, уезды: Александропольский, Нахичеванский, Новобаязетский, Сурмалинский, Шаруро-Даралагезский, Эриванский, Эчмиадзинский.

[13] Кроме Западной Грузии и горной части Тифлисской губернии.

[14] *Абелов Н. А.* Экономический быт..., с. 12, 13.

[15] *Арасханианц А. Н.* Экономический быт государственных крестьян Арешского уезда Елисаветпольской губернии. — Материалы, т. VII, с. 145.

[16] *Ерицов Е. Д.* Экономический быт государственных крестьян Борчалинского уезда Тифлисской губернии. — Материалы, т. VII, с. 392, 394, 395.

[17] *Котляревский П. В.* Экономический быт..., с. 296.

[18] Там же, с. 295; *Кистинев Д. А.* Экономический быт..., с. 551, 567; *Парвицкий А. В.* Экономический быт... юго-западной части Новобаязетского уезда, с. 308.

[19] *Котляревский П. В.* Экономический быт..., с. 370.

[20] *Аргутинский А. М.* Экономический быт государственных крестьян Телавского уезда Тифлисской губернии. — Материалы, т. V, с. 7.

[21] *Зелинский С. П.* Экономический быт государственных крестьян в Зангезурском уезде Елисаветпольской губернии. — Материалы, 1886, т. IV, ч. I, с. 12.

[22] Там же, с. 14.

[23] *Ерицов Е. Д.* Экономический быт..., с. 393.

[24] *Парвицкий А. В.* Экономический быт..., с. 56, 57; *Вермишев Х. А.* Экономический быт государственных крестьян в Ахалцихском и Ахалкалакском уездах Тифлисской губернии. — Материалы, т. III, ч. II, с. 40.

[25] *Абелов Н. А.* Экономический быт..., с. 213; *Аргутинский А. М.* Экономический быт... Сигнахского уезда, с. 195, 196.

[26] *Марков Ф. Т.* Экономический быт... Эриванского уезда, с. 8; *Аргутинский А. М.* Экономический быт... Сигнахского уезда, с. 196.

[27] Например, в ряде статей приведены статистические данные о распределении населения по отдельным видам ремесел. Так, в Сигнахском у. были: «колесники» (545 чел.), плотники (147), пильщики (140), «кирпичники» (102), «тулупщики» (75), кузнецы (70), каменщики (59), гончары (58). Ремесленники других профессий — оружейники, шапочники, лудильщики и др. — насчитывали по 1—2 человека (см.: *Аргутинский А. М.* Экономический быт... Сигнахского уезда, с. 309).

[28] *Ягодынский П. Н.* Экономический быт государственных крестьян в Бакинском уезде. — Материалы, т. I, с. 504, 505.

[29] Например, в западной части Бакинского уезда, где было очень редкое население, жители сел. Гевханы, как отмечает Ягодынский, еще 12 лет тому назад кочевали и круглый год жили в кибитках, передвигаясь с места на место со своими стадами. Постепенно кибитки стали заменяться постоянными домами, а кочевники начали заниматься земледелием. Однако некоторые села того же уезда в 1880-е годы еще кочевали (см.: *Ягодынский П. Н.* Экономический быт государственных крестьян западной части Бакинского уезда. — Материалы, 1885, т. II, вып. II, с. 449).

[30] Там же, с. 375, 376; *Абелов Н. А.* Экономический быт..., с. 10.

[31] Там же, с. 49, 50.

[32] *Марков Ф. Т.* Экономический быт... Эриванского уезда, с. 123.

[33] *Парвицкий А. В.* Экономический быт государственных крестьян северо-восточной части Новобаязетского уезда Эриванской губернии. — Материалы, 1886, т. IV, ч. II, с. 56, 190.

[34] *Аргутинский А. М.* Экономический быт... Сигнахского уезда, с. 200.

[35] *Мачабели М. В.* Экономический быт... Тионетского уезда, с. 41, 42; *Никифоров Н. К.* Экономический быт государственных крестьян Душетского уезда Тифлисской губернии. — Материалы, 1887, т. V, ч. II, с. 69.

[36] *Марков Ф. Т.* Экономический быт... Кутаисского уезда, с. 261.

[37] *Котляревский П. В.* Экономический быт..., с. 375—378.

[38] *Марков Ф. Т.* Экономический быт... Эриванского уезда, с. 58, 102, 123, 124.

[39] *Парвицкий А. В.* Экономический быт... северо-восточной части Новобаязетского уезда, с. 56.

[40] Там же.

[41] Особое помещение с давильней для винограда.

[42] *Никифоров Н. К.* Экономический быт... Душетского уезда, с. 70; *Мачабели М. В.* Экономический быт... Тионетского уезда, с. 496, 498; *Мачабели С. В.* Экономический быт государственных крестьян Тифлисского уезда Тифлисской губернии. — Материалы, т. V, с. 273, 281, 282.

[43] *Марков Ф. Т.* Экономический быт... Кутаисского уезда, с. 227, 228, 259, 261.

[44] *Абелов Н. А.* Экономический быт..., с. 145.

[45] Там же, с. 186.

[46] *Ерицов Е. Д.* Экономический быт государственных крестьян Казахского уезда Елисаветпольской губернии. — Материалы, 1885, т. II, ч. III, с. 154.

[47] *Котляревский П. В.* Экономический быт... Кубинского уезда, с. 379; *Зелинский С. П.* Экономический быт... Зангезурского уезда, с. 140.

[48] *Ягодынский П. Н.* Экономический быт... в Бакинском уезде, с. 509.

[49] *Мачабели М. В.* Экономический быт... Тионетского уезда, с. 461, 469, 472; *Никифоров Н. К.* Экономический быт... Душетского уезда, с. 70.

[50] *Марков Ф. Т.* Экономический быт... Кутаисского уезда, с. 265, 266; *Бахтадзе И. Л.* Экономический быт государственных крестьян Рачинского уезда Кутаисской губернии. — Материалы, 1886, т. II, вып. I, с. 113.

[51] *Марков Ф. Т.* Экономический быт... Эриванского уезда, с. 7.

[52] *Котляревский П. В.* Экономический быт... Кубинского уезда, с. 365, 367, 378, 379.

53 *Абелов Н. А.* Экономический быт... Геокчайского и Шемахинского уездов, с. 93, 133, 143, 149, 155, 163, 166—169.

54 *Ерицов Е. Д.* Экономический быт... Казахского уезда, с. 115, 183, 193, 194.

55 *Зелинский С. П.* Экономический быт... Зангезурского уезда, с. 138.

56 *Марков Ф. Т.* Экономический быт... Эриванского уезда, с. 107—111; *Хан-Агов А. Е.* Экономический быт государственных крестьян в Эчмиадзинском и Сурмалинском уездах Эриванской губернии. — Материалы, 1886, т. III, ч. I, с. 318—320, 324, 327.

57 *Аргутинский А. М.* Экономический быт... Сигнахского уезда, с. 336, 341, 350, 355; *Мачабели С. В.* Экономический быт... Горийского уезда, с. 230.

58 *Парвицкий А. В.* Экономический быт... юго-западной части Новобаязетского уезда, с. 351, 354, 360.

59 *Носович Д. П.* Экономический быт государственных крестьян в Озургетском уезде Кутаисской губернии. — Материалы, 1885, т. I, вып. II, с. 192, 197.

60 *Мачабели С. В.* Экономический быт... Тифлисского уезда, с. 203.

61 См. статистические данные: «Материалы», т. I, ч. II, с. 164; ч. III, с. 212, 307; ч. IV, с. 477; т. II, ч. III, с. 52; т. III, ч. I, с. 14, 239, 460; т. IV, ч. II, с. 189; т. V, ч. II, с. 11; т. VI, ч. I, с. 14, 18, 147; ч. II, с. 341.

62 Там же, с. 204; *Аргутинский А. М.* Экономический быт... Телавского уезда, с. 37; *Носович Д. П.* Экономический быт... в Озургетском уезде, с. 11.

63 *Арасханианц А. Н.* Экономический быт государственных крестьян Нухинского уезда Елисаветпольской губернии. — Материалы, 1887, т. VI, ч. I, с. 13; *Котляревский П. В.* Экономический быт..., с. 321.

64 *Аргутинский А. М.* Экономический быт... Борчалинского уезда, с. 207; *Вермишев Х. А.* Экономический быт... в Ахалцихском и Ахалкалакском уездах, с. 93.

65 *Аргутинский А. М.* Экономический быт... Сигнахского уезда, с. 35; *Арасханианц А. Н.* Экономический быт... Нухинского уезда, с. 13.

66 *Мачабели С. В.* Экономический быт... Тифлисского уезда, с. 212.

67 *Мачабели М. В.* Экономический быт... Тионетского уезда..., с. 397, 398.

68 Там же, с. 399.

69 *Котляревский П. В.* Экономический быт... Кубинского уезда, с. 321.

70 *Арасханианц А. Н.* Экономический быт... Нухинского уезда, с. 13.

71 *Бахтадзе И. Л.* Экономический быт государственных крестьян Шорапанского уезда Кутаисской губернии. — Материалы, 1887, т. V, с. 219; *Мачабели С. В.* Экономический быт... Горийского уезда, с. 237, 238; *Абелов Н. А.* Экономический быт государственных крестьян Елисаветпольского уезда Елисаветпольской губернии. — Материалы, т. VII, с. 12, 81, 176, 320.

72 *Ягодынский П. Н.* Экономический быт... в Бакинском уезде, с. 502.

73 *Мачабели М. В.* Экономический быт... Тионетского уезда, с. 331; *Абелов Н. А.* Экономический быт... Геокчайского и Шемахинского уездов, с. 12, 14; *Носович Д. П.* Экономический быт... в Озургетском уезде, с. 754.

74 *Ерицов Е. Д.* Экономический быт... Казахского уезда, с. 219; *Абелов Н. А* Экономический быт... Елисаветпольского уезда, с. 97; *Арасханианц А. Н.* Экономический быт... Арешского уезда, с. 176, 320; *Мачабели С. В.* Экономический быт... Горийского уезда, с. 237.

75 См.: *Смирнова Я. С.* Избегание и процесс его отмирания у народов Северного Кавказа. — В кн.: Этнические и культурно-бытовые процессы на Кавказе. М.: Наука, 1978, с. 119.

76 *Мачабели М. В.* Экономический быт... Тионетского уезда, с. 330.

77 Там же, с. 344.

78 *Вермишев Х. А.* Экономический быт... в Ахалцихском и Ахалкалакском уездах, с. 38; *Марков Ф. Т.* Экономический быт... Эриванского уезда, с. 7.

79 *Ягодынский П. Н.* Экономический быт государственных крестьян южной части Кубинского уезда. — Материалы, 1885, т. II, ч. I, с. 165.

80 *Котляревский П. В.* Экономический быт..., с. 321; *Алифин С. К.* Экономический быт государственных крестьян Джеватского уезда Бакинской губернии. — Материалы, т. VII, с. 306.

[81] *Марков Ф. Т.* Экономический быт... Эриванского уезда, с. 45, 46; *Парвицкий А. В.* Экономический быт... юго-западной части Новобаязетского уезда, с. 324, 325.
[82] *Мачабели М. В.* Экономический быт... Тионетского уезда, с. 397.
[83] *Мачабели С. В.* Экономический быт... Тифлисского уезда, с. 204—206.
[84] *Мачабели С. В.* Экономический быт... Горийского уезда, с. 173.
[85] *Вермишев Х. А.* Экономический быт... в Ахалцихском и Ахалкалакском уездах, с. 92; *Бахтадзе И. Л.* Экономический быт... Рачинского уезда, с. 29.
[86] *Марков Ф. Т.* Экономический быт... Кутаисского уезда, с. 222; *Иосселиани И. О.* Экономический быт государственных крестьян юго-западной части Кутаисского уезда. — Материалы, т. VII, с. 219.
[87] *Мачабели М. В.* Экономический быт... Тионетского уезда, с. 396, 397; *Мачабели С. В.* Экономический быт... Горийского уезда, с. 171.
[88] *Мачабели С. В.* Экономический быт... Тифлисского уезда, с. 206, 207; *Мачабели М. В.* Экономический быт... Тионетского уезда, с. 400, 401.
[89] *Мачабели М. В.* Экономический быт... Тионетского уезда, с. 400, 401.
[90] *Арасханианц А. Н.* Экономический быт... Елисаветпольского уезда, с. 23.
[91] *Мачабели М. В.* Экономический быт... Тионетского уезда, с. 364.
[92] *Вермишев Х. А.* Экономический быт..., с. 94.
[93] *Мачабели С. В.* Экономический быт... Горийского уезда, с. 172.
[94] *Марков Т. Ф.* Экономический быт... Эриванского уезда, с. 46.
[95] *Вермишев Х. А.* Экономический быт..., с. 34; *Зелинский П. С.* Экономический быт... Зангезурского уезда, с. 15.
[96] *Вермишев Х. А.* Экономический быт..., с. 46.
[97] *Аргутинский А. М.* Экономический быт... Сигнахского уезда, с. 323.
[98] *Мачабели С. В.* Экономический быт... Горийского уезда, с. 244.
[99] *Аргутинский А. М.* Экономический быт... Сигнахского уезда, с. 325; *Бахтадзе И. Л.* Экономический быт... Рачинского уезда, с. 83.
[100] Там же, с. 90; *Аргутинский А. И.* Экономический быт... Телавского уезда, с. 34.
[101] *Аргутинский А. М.* Экономический быт... Сигнахского уезда, с. 270, 271.
[102] *Мачабели М. В.* Экономический быт... Тионетского уезда, с. 372, 396.
[103] Там же, с. 372; *Бахтадзе И. Л.* Экономический быт... Рачинского уезда, с. 83.
[104] *Зелинский П. С.* Экономический быт... Зангезурского уезда, с. 15.
[105] *Мачабели М. В.* Экономический быт... Тионетского уезда, с. 365.
[106] См.: *Анчабадзе Ю. Д.* «Остракизм» на Кавказе. — СЭ, 1979, № 5.
[107] *Мачабели М. В.* Экономический быт... Тионетского уезда, с. 365.
[108] Там же, с. 364, 365.
[109] *Аргутинский А. М.* Экономический быт... Сигнахского уезда, с. 212, 213.
[110] Там же, с. 311, 312; *Марков Ф. Т.* Экономический быт... Эриванского уезда, с. 7.
[111] *Ерицов Е. Д.* Экономический быт... Казахского уезда, с. 162, 163.
[112] *Мачабели М. В.* Экономический быт... Тионетского уезда, с. 384.
[113] *Бахтадзе И. Л.* Экономический быт... Рачинского уезда, с. 221.
[114] *Мачабели С. В.* Экономический быт... Горийского уезда, с. 144.
[115] *Аргутинский А. М.* Экономический быт... Сигнахского уезда, с. 193, 194.
[116] *Мачабели М. В.* Экономический быт... Тионетского уезда, с. 368, 382, 383, 483.

СПИСОК СОКРАЩЕНИЙ

АИЭ	Архив Института этнографии АН СССР
Архив ЛОИИ	Архив Ленинградского отделения Института истории АН СССР
АСОНИИ	Архив Северо-Осетинского НИИ
ЛОААН	Ленинградское отделение Архива АН СССР
ЦГА Абх. АССР	Центральный государственный архив Абхазской АССР
ЦГАДА	Центральный государственный архив древних актов
ЦГА СОАССР	Центральный государственный архив Северо-Осетинской АССР
ЦГА ЧИАССР	Центральный государственный архив Чечено-Ингушской АССР
ЦГВИА	Центральный государственный военно-исторический архив
ЦГИА Груз. ССР	Центральный государственный исторический архив Грузинской ССР
ЦГИАЛ	Центральный государственный исторический архив (Ленинград)

АБНИИЯЛИ	Абхазский НИИ языка, литературы и истории им. Д. Гулиа АН Груз. ССР
АКАК	Акты, собранные Кавказской археографической комиссией
ВМГ	Вестник Государственного музея Грузии
ГИМ ИЗО	Государственный исторический музей, отдел изобразительных материалов
ГМЭ	Государственный музей этнографии народов СССР
ДЭС	Дагестанский этнографический сборник, Махачкала
ЖМНП	Журнал министерства народного просвещения
ЗКРГО	Записки Кавказского отдела Русского географического общества, Тифлис
ЗКОСХ	Записки Кавказского общества сельского хозяйства, Тифлис
ЗООИД	Записки Одесского общества истории и древностей
ЗРГО	Записки Русского географического общества
ИКОРГО	Известия Кавказского отдела Русского географического общества, Тифлис
ИРГО	Известия Русского географического общества
ИСОНИИ	Известия Северо-Осетинского НИИ, Орджоникидзе
ИЭСОЯ	Историко-этимологический словарь осетинского языка
ИЮОНИИ	Известия Юго-Осетинского НИИ, Цхинвали
КК	Кавказский календарь
КСИЭ	Краткие сообщения Института этнографии АН СССР
КЭС	Кавказский этнографический сборник, Москва
КЭС	Кавказский этнографический сборник, Тбилиси

МАК	Материалы по археологии Кавказа, Москва
МИА	Материалы по археологии СССР
МКАЭН	Международный конгресс антропологических и этнографических наук
МЭГ	Материалы по этнографии Грузии, Тбилиси
НБВЗПИ	Научные беседы врачей Закавказского повивального института, Тифлис
ПК	Полевые карточки автора
РАИМК	Российская Академия истории материальной культуры
СГК	Сборник газеты «Кавказ», Тифлис
СМАЭ	Сборник Музея антропологии и этнографии АН СССР
СМОМПК	Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, Тифлис
ССКГ	Сборник сведений о кавказских горцах, Тифлис
СЭ	Советская этнография
УЗАНИИЯЛИ	Ученые записки Адыгейского НИИ языка, литературы и истории, Майкоп
ЭО	Этнографическое обозрение

СОДЕРЖАНИЕ

КАВКАЗСКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ СБОРНИК, VIII

Утверждено к печати
Ордена Дружбы народов
Институтом этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая
Академии наук СССР

Редактор издательства С. Н. Васильченко
Художественный редактор Н. А. Фильчагина
Технические редакторы И. Н. Жмуркина, А. М. Сатарова
Корректоры В. А. Алешкина, К. П. Лосева

ИБ № 28489

Сдано в набор 27.06.84. Подписано к печати 24.08.84. Т-13172. Формат 60×90 1/16. Бумага книжно-журнальная. Гарнитура обыкновенная. Печать высокая. Усл. печ. л. 17. Уч.-изд. л. 20,8. Усл. кр.-отт. 17,5. Тираж 1650 экз. Тип. зак. 1674.
Цена 3 руб.

Издательство «Наука»
117864 ГСП-7, Москва В-485 Профсоюзная ул., 90.

Ордена Трудового Красного Знамени
Первая типография издательства «Наука»
199034, Ленинград, В-34, 9 линия, 12



В издательстве «Наука» в 1985 г. выйдут в свет следующие издания:

ПОЛЕВЫЕ ИССЛЕДОВАНИЯ ИНСТИТУТА ЭТНОГРАФИИ. 1982.
18 л. 2 р.

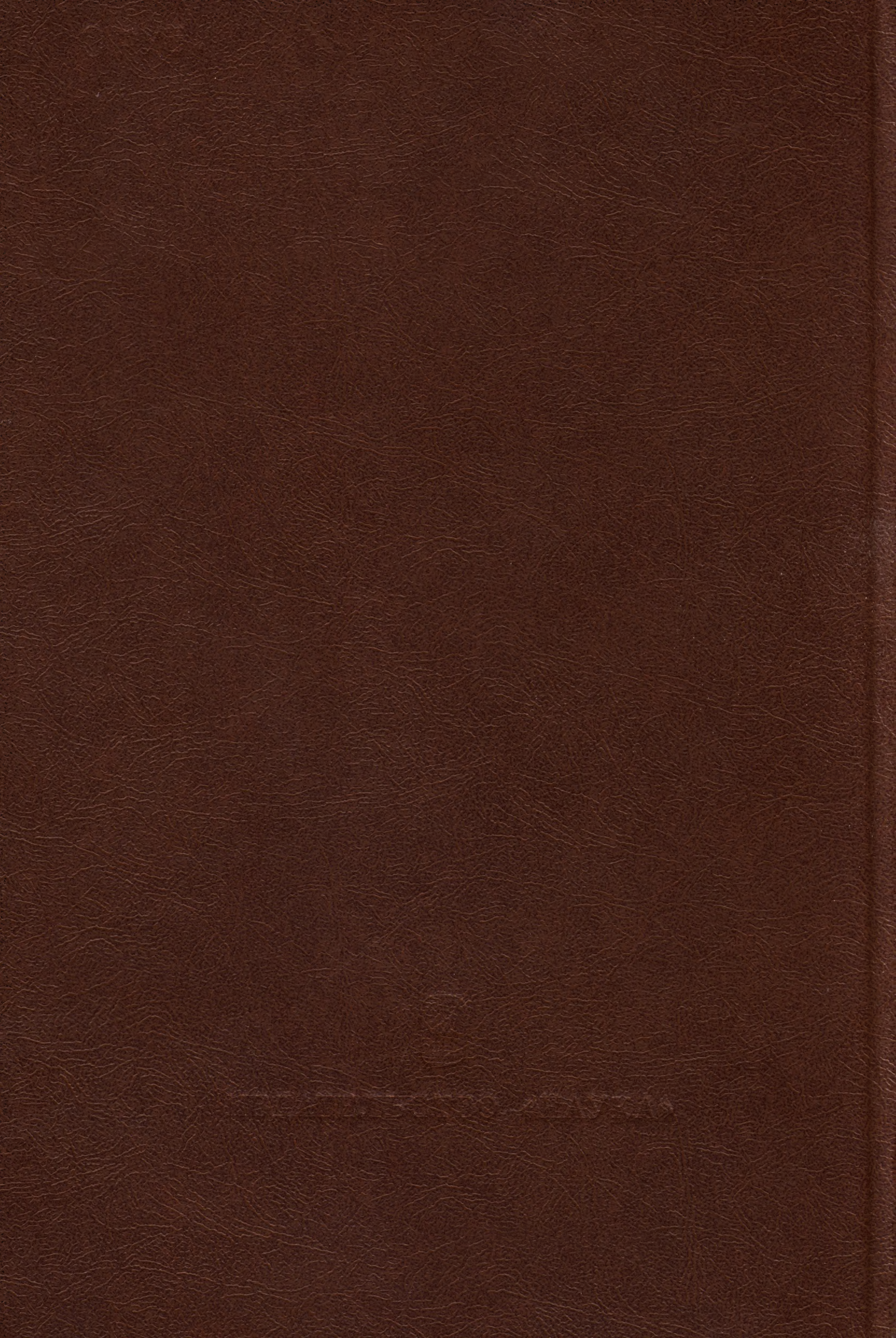
Очередной выпуск содержит статьи, основанные на материалах полевых исследований сотрудников и аспирантов института. В них освещаются современные этнические процессы у народов СССР, содержатся данные по традиционной материальной и духовной культуре, собранные в различных регионах страны.

РАСЫ И НАРОДЫ
Вып. 15. 20 л. 2 р. 40 к.

В очередном ежегоднике освещаются этнорасовые проблемы и конкретные этнокультурные ситуации на материале различных стран и регионов (Советского Союза, Индии, Ирана, Египта, Филлипин, Бразилии, Океании и др.), разоблачается теория и практика расизма. Помещен очерк о половцах, сыгравших заметную роль в истории Восточной Европы. В одной из статей раскрывается трагическая судьба коренного населения Северной Америки.

Для получения книг почтой заказы просим направлять по адресу. 117192, Москва, Мичуринский проспект, 12, магазин «Книга — почтой» Центральной конторы «Академкнига»; 197345 Ленинград, Петрозаводская ул., 7, магазин «Книга — почтой» Северо-Западной конторы «Академкнига» или в ближайший магазин «Академкнига», имеющий отдел «Книга — почтой».

480091 **Алма-Ата,** ул. Фурманова, 91/97 («Книга — почтой»);
370005 **Баку,** ул. Джапаридзе, 13 («Книга — почтой»);
320093 **Днепропетровск,** проспект Гагарина, 24 («Книга — почтой»);
734001 **Душанбе,** проспект Ленина, 95 («Книга — почтой»);
375002 **Ереван,** ул. Туманяна, 31;
664033 **Иркутск,** ул. Лермонтова, 289;
420043 **Казань,** ул. Достоевского, 53;
252030 **Киев,** ул. Ленина, 42;
252030 **Киев,** ул. Пирогова, 2;
252142 **Киев,** проспект Вернадского, 79;
252030 **Киев,** ул. Пирогова, 4 («Книга — почтой»);
277012 **Кишинев,** проспект Ленина, 148 («Книга — почтой»);
343900 **Краматорск** Донецкой обл., ул. Марата, 1;
660049 **Красноярск,** проспект Мира, 84;
443002 **Куйбышев,** проспект Ленина, 2 («Книга — почтой»);
191104 **Ленинград,** Литейный проспект, 57;
199164 **Ленинград,** Таможенный пер., 2;
199004 **Ленинград,** В/О, 9 линия, 16;
220012 **Минск,** Ленинский проспект, 72 («Книга — почтой»);
103009 **Москва,** ул. Горького, 19а;
117312 **Москва,** ул. Вавилова, 55/7;
630076 **Новосибирск,** Красный проспект, 51;
630090 **Новосибирск,** Академгородок, Морской проспект, 22 («Книга — почтой»);
142292 **Пущино,** Московская обл., МР, «В», 1;
620151 **Свердловск,** ул. Мамина-Сибиряка, 137 («Книга — почтой»);
700029 **Ташкент,** ул. Ленина, 73;
700100 **Ташкент,** ул. Шота Руставели, 43;
700187 **Ташкент,** ул. Дружбы народов, 6 («Книга — почтой»);
634050 **Томск,** наб. реки Ушайки, 18;
450059 **Уфа,** ул. Р. Зорге, 10 («Книга — почтой»);
450025 **Уфа,** ул. Коммунистическая, 49;
720001 **Фрунзе,** бульвар Дзержинского, 42 («Книга — почтой»);
310078 **Харьков,** ул. Чернышевского, 87 («Книга — почтой»).




VIII
КАВКАЗСКИЙ ЭТНОГРАФИЧЕСКИЙ СБОРНИК